00062903

00062903

Digitized with financial assistance from

H T Parekh FOUNDATION

An Initiative by HDFC

WITH YOU, RIGHT THROUGH

on 28 December, 2018

10 11
1935

ŚĀKADVĪPA AND ŚVETADVĪPA

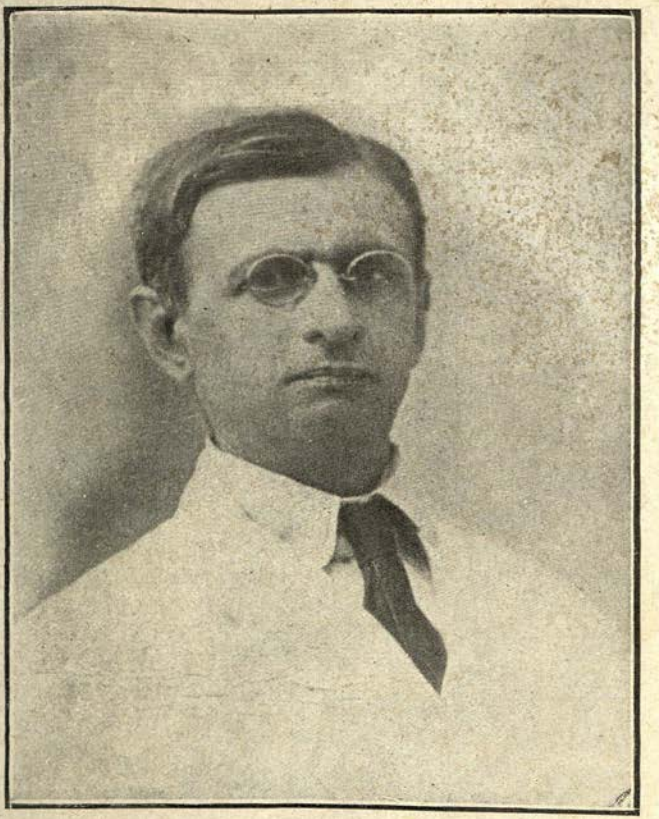
WALTER EUGENE CLARK
THE UNIVERSITY OF CHICAGO

5306
62903

Reprinted from the
JOURNAL OF THE AMERICAN ORIENTAL SOCIETY
Vol. 39, pages 209-242

LIBRARY
OF THE
BOMBAY
BRANCH
OF THE
ROYAL ASIATIC SOCIETY

1919



Mr. Gustasp K. Nariman.

Born 9–8–1873. *Died 4 April 1933.*

Author of:

(1) "Literary History of Sanskrit Buddhism";
(2) "Iranian Influence on Moslem Literature", from the Russian of Inostramzev;
(3) "Priyadarsika", jointly with Jackson and Ogden;
(4) "Religion of the Iranian Peoples", from the German of C. P. Tiele.

ŚĀKADVĪPA AND ŚVETADVĪPA[1]

WALTER EUGENE CLARK
THE UNIVERSITY OF CHICAGO

QR
c115
cla

THE SUPERFICIAL NATURE of Garbe's recent discussion of Śvetadvīpa[2] has induced me to make an effort to collect all the available evidence that has a bearing on the problem. Śvetadvīpa has been as mobile as were the mountains before Indra clipped their wings. It has been located by Wilford[3] in England (Albion), by Weber[4] in Alexandria, by Lassen[5] in Parthia, by Gerini[6] in Cambodia and Siam, by Kennedy[7] in Bactria or in the

[1] References are to the following editions and translations: *Mahābhārata* (Bombay, 1888-9); *Rāmāyaṇa* (Bombay, 1888); *Harivaṁśa* (since no edition was available) is quoted from Langlois' translation by chapter, volume, and page; *Vāyu, Matsya, Brahma* and *Padma Purāṇas* (Ānandāśrama editions); *Kūrma* and *Varāha Purāṇas* (Bibl. Ind. editions); *Bhāgavata Purāṇa* (Burnouf's edition and translation); *Vishnu Purāṇa* (Bombay, 1889, and Wilson's translation); *Mārkaṇḍeya Purāṇa* (Bibl. Ind. edition and Pargiter's translation); *Kathāsaritsāgara* (Bombay, 1903, and Tawney's translation); *Yogavāsiṣṭha* (since no edition was available) is quoted from Mitra's translation.

[2] *Indien und das Christentum*, pp. 192-200, 259.

[3] 'An Essay on the Sacred Isles in the West,' *Asiatic Researches*, 11. 11-151.

[4] *Indische Studien*, 1. 400 and 2. 166, 400; *Indische Streifen*, 1. 21, *Indische Skizzen*, pp. 92-3; 'Die Rāma-Tāpanīya-Upanishad,' *Abhandlungen Berl. Akad.* 1864. 277-8; 'Uber die Krishnajanmāshṭamī,' *ibid.* 1867. 318-23; 'Die Griechen in Indien,' *Berichte Berl. Akad.* 1890. 930.

[5] *Indische Alterthumskunde*, 2d ed., 2. 1118-9.

[6] *Researches on Ptolemy's Geography of Eastern Asia*, pp. 164-7.

[7] *JRAS* 1907. 482. As Garbe (*op. cit.* 196) has pointed out, Kennedy's suggestion that the name Milk Sea is derived from the 'abundance of frozen sea' at Issyk-kul is an error. The name means 'Warm Lake,' and the lake does not freeze over during the winter. [Berthold Laufer has given me the following note: 'The Issyk-kul was known to the Chinese in the T'ang period (618-906 A. D.) under the name *žo hai*, that is, "Warm Sea." Tu Huan, a famous author of the eighth century, explains the name as follows: "Although the country is cold, the lake does not freeze, hence its name." Cf. Hirth, *Nachworte zur Inschrift des Tonjukuk*, p. 7, in Radloff, *Alttürkische Inschriften der Mongolei*, 2. 1899). This name is also found in Buddhist literature. In a Chinese Buddhist work dealing

vicinity of Issyk-kul, by Garbe[8] in the neighborhood of Lake

with cosmography and entitled *Fa kie ngan li t'u,* compiled by the *śramaṇa* Jen Chao (Žen Čao), there is a crude map of the universe surrounded by the ocean, the Himālaya being in the center, north of it Lake Anavatapta, farther north a mountain-chain not named, north of the latter the ''Warm Sea,'' north-east of the latter a ''Fragrant Sea'' (*Hiang hai*).'] Further, the accounts are unanimous in locating Śvetadvīpa north of the Milk Sea. Therefore Kennedy's assertion that the Nestorian communities were numerous around the southern shores of the lake is worthless as an argument for the identity of the two. Moreover, it is not enough to assert that Nestorian communities were numerous there. It is necessary to prove that such was the case in the sixth century A. D. The fact that Huan Tsang (Watters, 1. 67-8), who passed by the southern shores of Issyk-kul during the seventh century, A. D., knew nothing of Christian communities there or elsewhere in Central Asia, militates against the assumption that Nestorian communities flourished there in the sixth century. Christian communities flourishing enough to have served as the basis of Mahābhārata 12. 335-6 would surely have struck his attention. For the whole problem see Laufer, *American Anthropologist,* 1916. 572-3 and Pelliot, 'Chrétiens d'Asie centrale et d'Extrême-Orient,' *T'oung Pao,* 1914. 623-44. Pelliot points out that although there were Nestorian bishops in Merv and Herat early in the fifth century there is no inscriptional evidence for Christians in Transoxiana until the first half of the seventh century.

[8] There is not the slightest definite evidence that there were Christian communities near Balkhash in the sixth century A. D. Garbe (*op. cit.* 198) quotes Nöldeke to the effect that there is abundant inscriptional evidence for Nestorian settlements near Balkhash during the thirteenth and fourteenth centuries. [Laufer refers me to Chwolson, 'Syrisch-Nestorianische Grabinschriften aus Semirjetschie,' *Mém. de l'Acad. de St.-Pét.* 34. 1886, and same, Neue Folge, 1897.] From this he argues that Balkhash must have been an important Nestorian center in the sixth century. It is like arguing that Berlin must have been a great city in the time of Caesar because it still is a great city. Moreover, Śvetadvīpa is described as being more than 32,000 *yojanas* north of Meru. Meru itself is a vast distance north of India. *Yojana* is an indefinite term, but the long *yojana* seems to have been about nine miles, the short *yojana* about four and a half miles. Cf. Fleet, *JRAS* 1906. 1011 ff. and 1912. 237, 462-3. Even if we take the short *yojana* it is, as Garbe says, an 'ungeheure Entfernung.' Balkhash is hardly more than 250 miles north of Issyk-kul. How that short distance can appreciably lessen the 'ungeheure Entfernung,' which, according to Garbe, invalidates the identification with Issyk-kul, is a puzzle to me. The distance was never traversed by human feet. It was always traveled through the air, in a moment, by the *yoga*-power of the saint. Keith, *Indian Mythology,* in *The Mythology of All Races* (ed. L. H. Gray; Marshall Jones and Company, Boston, 1917), vol. 6, pp. 176-7, is inclined to follow Garbe's conclusions.

Balkhash, by Hopkins[9] in Kashmir, by Grierson[10] somewhere north of the Hindu Kush, by Lacôte[11] in Bactria, by Vans Kennedy,[12] Muir,[13] Barth,[14] Hopkins,[15] Charpentier,[16] Telang,[17] Garbe[18] (in his first discussion), Tiele,[19] Senart,[20] Holtzmann,[20a] Frazer,[20b] Bhandarkar,[20c] Howells,[20d] Laufer,[21] Pelliot,[22] and others in the realm of fancy. Nowhere is there an impartial summary of all the evidence that bears on the problem.

It has been shown by Hopkins[23] that the earliest Hindu conception of the earth, when the geographical horizon first extended beyond the bounds of India and the Hindus first became cognizant of land to the north and east and west, was that of four *dvīpas* (Jambu, Uttarakuru, Ketumāla, Bhadrāśva)[24] partially

---

[9] *The Great Epic of India*, pp. 72, 116, and *India Old and New*, p. 161.

[10] *ERE* 2. 549; *JRAS* 1907. 315-6.

[11] *Guṇāḍhya et la Bṛhatkathā*, p. 95.

[12] *Researches into the Nature and Affinity of Ancient and Hindu Mythology*, p. 407 note: 'He might, for instance, have just as well attempted to fix the geographical position of Vaikuntha as of the White Island (Shweta Dwipa); since they are both the fabulous residences of Vishnu and the one is as much of a reality as the other.'

[13] *Metrical Translations*, p. xxiii.

[14] *The Religions of India*, p. 132.

[15] *The Religions of India*, pp. 431-2, but see note above for his tentative location in Kashmir.

[16] *Journal asiatique*, 1910, 2. 605.

[17] In Roy's translation of Mahābhārata 12. 337. 27 (p. 752 note) and *Bhagavad Gītā* (translated into English blank verse), pp. xxxiv-v. Quoted by J. M. Robertson, *Christianity and Mythology*, 2d ed., p. 268.

[18] *Die Bhagavadgītā*, p. 31.

[19] 'Christus en Krishna,' *Theologische Tijdschrift*, 1877. 70.

[20] *Essai sur la légende du Buddha*, p. 342 note.

[20a] *Das Mahābhārata* 2. 230.

[20b] *A Literary History of India*, pp. 231-3.

[20c] *Vaiṣṇavism, Śaivism and Minor Religious Systems*, pp. 5-7, 32 ff.

[20d] *The Soul of India*, pp. 533-4, 546.

[21] *American Anthropologist*, 1916. 572-3.

[22] *T'oung Pao*, 1914. 624.

[23] *JAOS* 1910. 369-72 and *Epic Mythology*, p. 11.

[24] So named in Mbh. 6. 6. 13 and by the unanimous Puranic tradition, which in spite of the development of an enlarged, fanciful, theoretic, geography, kept as the basis for the description of Jambudvīpa the older conception. Cf. Vāyu 34. 57; Matsya 113. 44; Mārkaṇḍeya 54. 14 and 59. 1, 4, 12, and 18; Vishnu 2. 2. 38. Ketumāla is mentioned in the Kathāsaritsāgara (48. 77), but the names of the Puranic concentric *dvīpas* are unknown

surrounded by four seas.[25] These four countries were grouped around Meru (south, north, west, and east, respectively) like the petals of a lotus.

Similarly the Harivaṁśa[26] names Uttarakuru, Bhadrāśva, Ketumāla, and Jambudvīpa. In two of the passages 'the region of Yama' is substituted for the southern Jambudvīpa. Although seven *dvīpas* and seven seas are mentioned[27] in several passages, nowhere is a single one of the Puranic *dvīpas* named; whereas the names of the 'four *dvīpas*' are given.

Mbh. 12. 14. 21-5 has a variant account. It is there stated that Yudhiṣṭhira formerly ruled Jambudvīpa, Krauñcadvīpa like unto Jambudvīpa and situated west[27a] of Meru, Śākadvīpa like

---

to that text. Ketumālā is also the name of a *tīrtha* in Mbh. 3. 89. 15. Although there are discrepancies and somewhat variant theories in the different Purāṇas the following account from the Vishnu (trans. Wilson, II. 114-16) is typical. In the center of Jambudvīpa, the concept of which has been enlarged to include all of the central continent, is Mt. Meru. South of this are the mountain-ranges Himavat, Hemakūṭa, and Niṣadha. North of it are the mountain-ranges Nīla, Śveta, and Śṛṅgin. All of these mountains extend from the ocean on the east to the ocean on the west. Enclosed by these mountains (proceeding from south to north) are the *varṣas* Kiṁpuruṣa, Harivarṣa, Ilāvṛta, Ramyaka, and Hiraṇmaya. North and south of these lie Uttarakuru and Bhāratavarṣa. To the east and west of Ilāvṛta are Bhadrāśva and Ketumāla. These make up the nine *varṣas* of Jambudvīpa. The confused account of Mbh. 6. 6-8, although it differs in details, agrees in essentials. The northern crescent-shaped *varṣa* is named *Airāvata* (6. 6. 37-9). The Uttarakurus are located just north of Meru (6. 7. 2), although in 6. 6. 13 Uttarakuru is one of the four great *dvīpas* along with Jambu, Bhadrāśva, and Ketumāla. North of Airāvata is the Milk Ocean, but in another (later?) passage (6. 11. 6) Jambudvīpa is described as surrounded by the ocean of salt water, and the Milk Ocean is said to surround Śākadvīpa (6. 11. 10).

[25] For the four oceans see Hopkins *JAOS* 1910. 371 and *Epic Mythology*, p. 122. Compare Harivaṁśa 220 (2. 370): 'Il voulut que la terre eût quatre faces, et quatres mers pour bornes'; 70 (1. 303) where four oceans are referred to along with four castes, four ages, and 'quatres holocaustes'; 44 (1. 205) Varuṇa is described as surrounded by the four oceans.

[26] See 143 (2. 88); 148 (2. 115); 149 (2. 120).

[27] 'Seven *dvīpas*' 4 (1. 26); 33 (1. 154-5. 157); 149 (2. 120); 148 (2. 115); 'seven *dvīpas* and seven seas' 30 (1. 136). Are the seven *dvīpas* and seven seas of the Harivaṁśa merely conventional, or is the Puranic geography implied? I am inclined to the former view. For the conventional use of seven in the Mahābhārata see Hopkins *JAOS* 1910. 370-1.

[27a] The Bombay and Calcutta editions read *adhareṇa* (Nīlak.: *paścimataḥ*).

unto Krauñcadvīpa and situated east of Meru, and Bhadrāśva equal in size to Śākadvīpa and situated north of Meru.[28]

Hopkins' conclusions are corroborated by the earliest Buddhist cosmology.[29] In both the northern and southern texts the original conception has been overlaid by later Puranic speculation, but the theory of concentric *dvīpas* is clearly secondary. Especially noteworthy are the passages of the Mahāvastu and the Lalitavistara which know only the four *dvīpas* Jambu, Pūrvavideha, Aparagodānīya, and Uttarakuru (grouped around Meru to the south, east, west, and north, respectively, and constituting the whole world *'lokadhātu'*), and give no hint of the Puranic geography. They represent an older period than does Mbh. 6. 5-12 in its present form. The general conception is the same; the particular names vary.

It is noteworthy that the sober geography of the Sūryasiddhānta (12. 38-40)[30] is based entirely on this earlier conception.

But the Kumbakonam edition (12. 14. 63) reads *apareṇa*, which the context calls for. There is no evidence to support the rendering of *adhareṇa* by 'west.'

[28] This passage seems to be unique in locating Krauñcadvīpa in the west and Bhadrāśva in the north. That it is not a late vagary is shown by the fact, which I hope to be able to prove later, that Śākadvīpa was originally located in the east. Mbh. 6. 12 locates Krauñcadvīpa in the north. For Krauñca as a northern mountain see Hopkins *JAOS* 1910. 358-9; Bṛhatsaṁhitā 14. 24; Rāmāyaṇa 4. 43. 25. The Bṛhatsaṁhitā 14. 13 and Mārkaṇḍeya 58. 23 (cf. note of Pargiter) locate a Krauñcadvīpa in the southern part of India, but the relation of this Krauñcadvīpa to the northern one is problematical. The Harivaṁśa 118 (1. 506); 198 (2. 303) has a Mt. Krauñca, in the north apparently, and a Krauñcapura in the south 95 (1. 406. 409). Kern (note on Bṛhatsaṁhitā 9. 11) traces the name Bhadrāśva back to Rig Veda 1. 115. 2-3. Mt. Krauñca appears first in Taittirīya Āraṇyaka 1. 31. 2.

[29] See Hardy, *Manual of Buddhism*, pp. 3, 4, 12, and *Legends and Theories of the Buddhists*, p. 80 ff. (especially p. 85); Gogerly, *Collected Works*, 1. 20, 74 note; Kern, *Der Buddhismus*, pp. 369-71; Childers s. v. *Mahādīpo;* Watters, *On Yuan Chwang's Travels in India*, 1. 31-2; *Mahāvastu* (ed. Senart) 1. 6, 2; 1. 49, 6; 2. 68, 6; 2. 158, 18 to 159, 1; 3. 378, 2; *Lalitavistara* (ed. Lefmann), p. 19, 15-16 and p. 149, 19 ff.; Weber, *Indische Studien*, 3. 123, 148; Abel-Rémusat, Klaproth, and Landresse, *Foe Koue Ki*, p. 81; Pullé, 'La Cartografia antica dell' India,' *Studi Italiani di Filologia Indo-Iranica*, 4 (1901). 23-4. Hopkins' statement (*JAOS* 1910. 374), 'Buddhistic world-theories are too late to be of much importance in this regard,' needs modification.

[30] Translated by Burgess and Whitney *JAOS* 6. 390.

The Jain texts, in general, seem to be closer to the Puranic conception than are the Buddhist texts;[31] but the oldest texts need further investigation in this regard. Some texts give eight or nine, some as many as nineteen *dvīpas*. The names and the order of such elements as agree with Puranic elements differ considerably from the names and order of the Puranic tradition, which is itself not always consistent; but many elements are common to both traditions. There are, however, traces of a tradition intermediate between the theory of four *dvīpas*, as outlined above, and the Puranic theory of several concentric *dvīpas*. Weber describes (*IA* 30. 243-4) a theory of two concentric oceans and three (or two and a half) *dvīpas*. In the centre is Jambudvīpa divided by six parallel mountain-ranges into seven regions. The mountains, from south to north, are named Himavat, Mahāhimavat, Niṣadha, Nīlavata, Rūpya, and Śikharin. The regions, from south to north, are Bhārata, Haimavata, Harivarṣa, Videhaka, Ramyaka, Airaṇyavata, and Airāvata.[32] Surrounding Jambudvīpa is the ocean of salt water. Then comes Dhātakīkhaṇḍa (or Dhātukikhaṇḍa) surrounded by an ocean of fresh water.[33] Then comes Puṣkaradvīpa, the outer half of which is shut off by the Mānuṣottara mountains which cause perpetual darkness there.[34] The outer half of Puṣkaradvīpa is named Mahā-

[31] See Weber, *Indische Studien*, 10. 267-9, 283 and 16. 391; *Verzeichniss der Sanskrit- und Prākrit-Handschriften der königlichen Bibliothek zu Berlin*, 2. 2. 553-4; 'Über ein Fragment der Bhagavatī,' *Abhandlungen Berl. Akad.* 1866. 204-6; 'The Śatruñjaya Māhātmyam' (trans. by Burgess) *IA* 30. 243 ff.; Colebrooke, *Essays*, 2. 199-201; Mitra, *Notices of Sanskrit Manuscripts*, 6. 101 and 8. 193; Jaini, *Outlines of Jainism*, pp. 121-2; Pullé, *op. cit.* 19-20; Thibaut, 'On the Sūryaprajñapti,' *JASB* 49. 118.

[32] Colebrook, *Essays*, 2. 200, notes that Videha is divided into two parts, Eastern and Western (Pūrva and Apara). Compare with this the Pūrvavideha of the Buddhists, and see Weber *IA* 30. 243. The name of the most northern region (Airāvata) agrees with the name of the most northern region of Mbh. 6. 6. 37-9.

[33] In Matsya 123. 6, 10 Dhātakī is the name of one of the districts of Gomedadvīpa. In Mārkaṇḍeya 53. 19-20; Vishnu 2. 4. 74; Bhāgavata 5. 20. 31; Vāyu 33. 14-15 and 49. 113; Kūrma 40. 14 and 50. 5; Varāha 330. 16 Dhātaki (or Dhātakī) is the name of a prince, and of a district, of Puṣkaradvīpa.

[34] In the Purāṇas also Puṣkaradvīpa is divided into two parts by a range of mountains. Vishnu 2. 4. 81; Bhāgavata 5. 20. 30, 35 and 5. 21. 7, 13 name it Mānasottara. Matsya 123. 16; Vāyu 49. 110; Kūrma 50. 3; Varāha, p. 372, 3 name it Mānasa.

vīra.[35] The earliest Jain cosmography deserves a closer study and comparison with early Buddhist and Hindu cosmography.

In its description of Sudarśana[36] (evidently equivalent to Jambudvīpa) the Kumbakonam edition (6. 5. 17) has the words:

dviraṁśas tu tataḥ plakṣo dviraṁśaḥ śālmalir mahān
dviraṁśaḥ pippalas tasya dviraṁśaś ca kuśo mahān.

The Bombay and Calcutta editions omit the first line and read: *dviraṁśe pippalas tatra dviraṁśe ca śaśo mahān.* In 6. 6. 2 all three editions read Pippala and Śaśa. In 6. 6. 13 all three editions have Bhadrāśva, Ketumāla, Jambudvīpa, and Uttarakuru. Noteworthy is the intrusion in the Kumbakonam edition of Plakṣa, Śālmali, and Kuśa in a description of Jambudvīpa. Plakṣa, so far as I know, is mentioned nowhere else in the Epic except in this passage of the Kumbakonam edition.[37] The context does not support the Kumbakonam reading, but these particular names would hardly have been used, even in a late interpolation, after they had become crystallized as names of concentric *dvīpas*. They are named here as parts of Jambudvīpa, not as independent *dvīpas*. If the line is an interpolation it seems to come from a period earlier than the Puranic geography.

Intermediate between the simple conception of four *dvīpas* grouped around Meru and the Puranic theory of seven *dvīpas* surrounded by and surrounding seven concentric oceans (Jambu,

---

[35] Vishnu 2. 4. 73-74 gives Mahāvīta as the name of the outer half of Puṣkaradvīpa. Wilson (2. 201) has Mahāvīra, but reports that most of the manuscripts read Mahāvīta. Vāyu 33. 14-15 and 49. 113; Matsya 123. 17; Mārkaṇḍeya 53. 19; Kūrma 50. 5 read Mahāvīta, although some manuscripts have Mahāvīra. Varāha, p. 330, 16 has Mahāvīti. Is the right reading Mahāvīra? Harivaṁśa does not know a Puṣkaradvīpa, but locates a Mt. Puṣkara in the north: 221 (2. 272) and 231 (2. 402). Cf. Mbh. 6. 12. 24.

[36] Taittirīya Āraṇyaka names a Mt. Sudarśana (1. 31. 2). Rāmāyaṇa 4. 40. 61 mentions a Sudarśanadvīpa, and 4. 43. 16 locates a Mt. Sudarśana in the north.

[37] Plakṣa is the fig-tree (*Ficus infectoria*). Names compounded with Plakṣa are commonly employed to designate the river Sarasvatī, and Plakṣāvataraṇa is the name of the place where the Sarasvatī breaks through the Himālayas. In Vāyu 46. 4-7 and Matsya 114. 64 Plakṣa is the name of a part of Kiṁpuruṣa, so called because of a Plakṣa tree. Gerini, *Researches on Ptolemy's Geography of Eastern Asia*, pp. 39-43, makes an effort to connect the name of Plakṣa with Balakṣa or Palakṣa 'white, silver' and to locate it in Arakan and Burma.

Plakṣa, Śālmali, Kuśa, Krauñca, Śāka, and Puṣkara[38] surrounded respectively by the oceans of salt water, sugar-cane juice, wine, clarified butter, milk, curds, and fresh water) is the description of Mbh. 6. 11-12. In 6. 11. 1-3, after a description of Jambudvīpa has been given, Dhṛtarāṣṭra asks Saṁjaya for a description of Śāka, Kuśa, Śālmali, and Krauñca. In 6. 11. 4 is the statement: 'O king, this world is composed of very many *dvīpas*, but I shall describe to you only seven *dvīpas* and also the sun and the moon and the planets.'[39] After a brief description of Jambudvīpa comes a description of Śākadvīpa which is surrounded on all sides by the Milk Sea (6. 11. 10), but no statement is made as to its direction from Jambudvīpa. Then in 6. 12. 1 is the statement: *uttareṣu ca kauravya dvīpeṣu śrūyate kathā. evaṁ tatra mahārāja bruvataś ca nibodha me.* Then the oceans of clarified butter, curds, wine, and water, and the *dvīpas* Kuśa, Śālmali, and Krauñca are enumerated. In verse 24 is the statement: 'In Puṣkaradvīpa there is a mountain called Puṣkara full of gems and jewels' and in verse 26 it is stated that 'various gems come thither from Jambudvīpa.'[40] No specific ocean is mentioned in connection with it, and there is no direct statement to the effect that it is situated in the north. But in verse three it is said that the *dvīpas* double in size as one goes north and that they are surrounded by these oceans. That seemingly makes it necessary to include Puṣkara among the northern *dvīpas* and to connect it with the ocean of fresh water. Yet in verse four it is said that in 'the middle *dvīpa*' (that rules out Puṣkara the fourth)[41] is a large mountain named Gaura, and that in the *paścima dvīpa* is

[38] Gerini (*loc. cit.* pp. 39-43, 80-1, 670-3, 244, 164-7, 249) thinks that these are all historical and locates the last six in Indo-China and the far east.

[39] For references to 'many *dvīpas*' see Hopkins *JAOS* 1910. 370-2. The number seven is not to be taken too literally. Cf. 1. 75. 19, Purūravas 'had sway over thirteen *dvīpas* of the sea'; 3. 3. 52 'the whole earth with her thirteen *dvīpas*'; 3. 134. 20 'thirteen *dvīpas* exist on earth'; 7. 70. 15 refers to eighteen *dvīpas;* 12. 14. 25, after the statement that the king had conquered Bhadrāśva, Ketumāla, Bhārata, and Uttarakuru it is said that he penetrated the ocean and ruled the populous *dvīpas* and *antaradvīpas*. It seems clear that these passages describe the whole earth and have no knowledge of concentric *dvīpas*.

[40] Compare Vāyu 49. 137.

[41] Although six mountains are enumerated in Kuśa and in Krauñca only Mt. Gaura is mentioned in connection with Śālmali.

a large mountain named Krishna[42] which is a favorite abode of Nārāyaṇa. *Paścima* usually means 'western,' which seems out of place here. Yet Krishna is not enumerated among the six mountains of Krauñcadvīpa, nor is it mentioned in the description of Puṣkaradvīpa. The dilemma is one from which there is no escape on the basis of our uncritical editions of the Mahābhārata. The matter is further complicated by the fact that in the request for information only Śākadvīpa, Kuśadvīpa, Śālmalidvīpa, and Krauñcadvīpa are named. They with Jambu make five. In 6. 11. 4 a description of seven was promised, but only six are actually described. A description of Puṣkaradvīpa, not asked for, is given, and in both request and answer Plakṣadvīpa is omitted.[43] Surely the number seven is not to be taken literally. The description of Śākadvīpa is so clearly marked off from that of the *dvīpas* which are said to be situated in the north that there is no necessary reason for believing that it too was located in the north. More details are given about it than about the other *dvīpas*. The names of four castes there are given. This detail is extended by the Purāṇas to the other *dvīpas* also. Its seven mountains, including Meru,[44] seem to be modelled on the seven *kulaparvatas* of Jambudvīpa. It is described in second place, and seems to be more historical than the other *dvīpas*.

Significant is the fact that, while the Mahābhārata states that the *dvīpas* are surrounded by oceans, nowhere is it stated that the *dvīpas* surround the oceans.[45] The Mahābhārata does not know the theory of concentric circles of land. Its *dvīpas* are really islands. The Puranic theory may be due merely to a misunder-

---

[42] Vāyu 44. 4; Mārkaṇḍeya 59. 12 locate a Mt. Krishna in the west in Ketumāla. Mārkaṇḍeya 55. 10 describes a Mt. Krishna west of Meru.

[43] Pullé *op. cit.* 17-19 makes the number described to be seven by including Gomanta, but Gomanta is plainly only one of the six mountains of Kuśadvīpa (not of Krauñcadvīpa as stated by Sörensen, *Index to the Names in the Mahābhārata* s. v.), and Puṣkara, not Gomanta, is surrounded by the ocean of fresh water. Cf. Mt. Gomanta in Bṛhatsaṃhitā, 16. 17.

[44] Compare Vāyu 49. 78; Matsya 122. 8.

[45] See Hopkins *JAOS* 1910. 368 note. For the Puranic descriptions see for instance Matsya 122. 3, 49, 79, 92, and 123. 1, 12-13; Vāyu 49. 2, 30, 47, 60, 75, 105. Phrases of the following type are employed: *tenāvṛtaḥ samudro 'yaṁ dvīpena lavaṇodakaḥ.* Mbh. 6. 5. 15; 6. 11. 10; 6. 12. 3 has only the words *lavaṇena samudreṇa samantāt parivāritaḥ; kṣīrodo bharataśreṣṭha yena samparivāritaḥ; samudraiḥ parivāritāḥ.*

standing of this passage of the Mahābhārata, or distant islands and peninsulas such as Indo-China, Java, Sumatra, and Arabia may have been regarded as forming circles of land around India. Is the number seven taken from the number of the planets as Weber has suggested?[46]

In the Puranic accounts Śākadvīpa is usually placed sixth in order, but there was a variant theory which placed it second in order, and this latter tradition seems to be the earlier one.[47] In

[46] The seven *karshvars* of the Avesta (cf. especially Bundahish 11-12, but the idea occurs as early as Ys. 32, 3) seem to be too late to be the source of the Indian conception. See *Grundriss der iranischen Philologie*, 2. 673; Justi, *Handbuch, s. v.;* Geiger, *The Civilization of the Eastern Iranians* 1. 130 note; Weber, *Indische Skizzen*, p. 108; Spiegel, 'Über das Zendavesta,' *ZDMG* 6. 85-6.

[47] See Bhāskara, *Golādhyāya* (3. 21-44) of the *Siddhāntaśiromaṇi* as quoted by Wilson, *The Vishnu Purāṇa*, 2. 110; Matsya 122. 1; Varāha 86; Yogavāsiṣṭha 3. 25. 15; 3. 73. 58; 6 (Uttarārdha). 183. 60. Bhāskara *loc. cit.;* Matsya 123. 1; Varāha 89; Yogavāsiṣṭha 3. 73. 54 and 6 (Uttarārdha). 134. 54 and 183. 65 have Gomeda in sixth place and omit Plakṣa. This may be accounted for by the fact that Vāyu 49. 6; Vishnu 2. 4. 7; Kūrma 49. 3 give Gomeda as the name of a mountain or district of Plakṣadvīpa. Vāyu 45. 51-60 describes a Candradvīpa to the south of the Uttarakurus as 'a great *dvīpa*, the abode of the gods' and continues: *paścimena tu dvīpasya paścimasya prakīrtitaṁ caturyojanasāhasraṁ samatītya mahodadhiṁ daśayojanasāhasraṁ samantāt parimaṇḍalaṁ dvīpaṁ bhadrākaraṁ nāma.* Mārkaṇḍeya 59. 28 after describing the Uttarakurus says that in the ocean are the islands Candradvīpa, Bhadradvīpa, and Puṇya. Liṅga (according to Mitra, *Notices of Sanskrit Manuscripts*, 3 215) describes a Candradvīpa and a Śakradvīpa. Varāha 84 (pp. 363-4) after a description of the Uttarakurus has: *tasyaiva dvīpasya paścimena caturyojanasahasram atikramya devalokāc candradvīpo bhavati yojanasahasraparimaṇḍalah.* In this are the mountains Candrakānta and Sūryakānta. Then it describes a Sūryadvīpa as situated north of Uttarakuru and west of that (*paścimena*) the *dvīpa* Bhadrākara. Kūrma also (47. 6) describes a Candradvīpa in connection with Uttarakuru. Mārkaṇḍeya 59. 22 and Vāyu 45. 25 locate the mountains Candrakānta and Sūryakānta in Uttarakuru. Vāyu 49. 7; Vishnu 2. 4. 7; Kūrma 49. 3 locate a Mt. Candra in Plakṣadvīpa. What is the relation of Candradvīpa and Sūryadvīpa to the Sūradīvā and Candadīvā of the Jains? (cf. Weber, *Indische Studien*, 16. 391 and Warren, *JAOS* 26. 92). It is to be noted that the Romaka-siddhānta (Aufrecht, *Cat. Oxon.* 338b. 6) names the *dvīpas* Jambu, Kuśa, Candra, Śālmala, Plakṣa, Gomeda, and Puṣkara with the substitution of Candra and Gomeda for Krauñca and Śāka. What is the relation of Candradvīpa to Śvetadvīpa and to Somagiri of the Rāmāyaṇa? Kūrma 45. 2. 40 names the *dvīpas* Jambu, Plakṣa, Śālmali, Kuśa, Krauñca, Śāka and Puṣkara; but 49. 1 describes the Milk Sea as surrounding Jambudvīpa,

the passage just quoted from the Mahābhārata Śākadvīpa is described in second place and more details are given about it than about the other *dvīpas*.

If the Śākadvīpa of Mbh. 6. 11 is not to be located in the north are there any clues as to its probable location? Mbh. 12. 14. 23 (quoted above) unequivocally locates Śākadvīpa east of Meru. A passage of Bhāskara says:[48] 'Venerable teachers have stated that Jambudvīpa embraces the whole northern hemisphere lying to the north of the salt sea, and that the other six *dvīpas*, and the (seven) Seas, viz., those of salt, milk, etc., are all situated in the southern hemisphere. To the south of the equator lies the salt sea, and to the south of it, the sea of milk, whence sprang the nectar, the moon, and the (goddess) Śrī and where the omnipresent Vāsudeva, to whose lotos-feet Brahmā and all the gods bow in reverence, holds his favorite residence. Beyond the sea of milk lie, in succession, the seas of curds, clarified butter, sugarcane juice, and wine, and, last of all, that of sweet water, which surrounds Vaḍavānala.'

Even more significant is the important passage of Rāmāyaṇa 4. 40 in which is given a long description of the journey that is to be made by the monkeys eastward (verses 19, 54) in search of Sītā.[49] It is there said that the searchers, after leaving India,

---

whereas in 50. 1 the Milk Sea is said to surround Śākadvīpa. Further, in 49 (p. 420, 3) are the words *Śākadvīpaṁ samāvṛtya kṣīrodaḥ sāgaraḥ sthitaḥ Śvetadvīpaṁ ca tanmadhye nārāyaṇaparāyaṇāḥ*. A long description of Śvetadvīpa and the worship of Nārāyaṇa practised there follows. Then 50. 1 continues: *Śākadvīpasya vistārād dviguṇena vyavasthitaḥ kṣīrārṇavaṁ samāśritya dvīpaṁ puṣkarasaṁjñitam* as though Śvetadvīpa had not been mentioned. Why the unmotivated intrusion of Śvetadvīpa? The manuscripts of the Kūrma described by Mitra, *Notices of Sanskrit Manuscripts*, 3. 278-9 and by Weber, *Verzeichniss Berl.* 1. 128 seem to differ from this edition. Yogavāsiṣṭha 3. 73. 53-8 gives the *dvīpas* as Jambu, Śāka, Kuśa, Śveta, Krauñca, Gomeda, and Puṣkara; 6 (Uttarārdha). 183. 60 ff. has Jambu, Śāka, Kuśa, Krauñca, Śālmali, Gomeda, and Puṣkara. So 3. 25. 15, except that Plakṣa is substituted for Gomeda. The Nāradapañcarātra 2. 2. 84-91 (according to Weber, 'Die Rāma-Tāpanīya-Upanishad,' *Abhandlungen Berl. Akad.* 1864. 278 note) describes Śvetadvīpa as an *upadvīpa* of Śālmalidvīpa.

[48] As quoted by Wilson, *The Vishnu Purāṇa*, 2. 110-1.

[49] The passage is referred to by Barnett, *The Antiquities of India*, pp. 200-1 and by Mookerji, *A History of Indian Shipping*, pp. 55-6. Extensive use has been made of it by Gerini, *Researches on Ptolemy's Geography of Eastern Asia*, pp. 725-6 and often.

will first come to *Yavadvīpa* (probably Java) *saptarājyopaśobhitam* and *Suvarṇarūpyakadvīpaṁ suvarṇakaramaṇḍitam;*[50] then to a mountain named Śiśira;[51] then to a river *raktajalaṁ śonākhyaṁ śīghravāhinam;* then to an ocean *kālameghapratimam;* then to an ocean *raktajalaṁ lohitaṁ nāma*[52] where there is a *kūṭaśālmali;* then to the *pāṇḍurameghābhaṁ kṣīrodam*[53] in the midst of which is a mountain (*mahān śveta ṛṣabho nāma parvataḥ*) on which is a lake named Sudarśana; then to the *jalodaṁ sāgaram* in which is the Hayamukha (whirlpool). On the northern shore of this ocean is a mountain *jātarūpaśilo nāma sumahān kanakaprabhaḥ* and beyond this, in the east, the Udayagiri, one peak of which is named Saumānasa.[54] In Gorresio's edition, which differs considerably from the above account, the stages of the journey are marked by the following names: Jaladvīpa, Gaṇadvīpa, Jambudvīpa, Śiśira, Kālodaka, Lohita (with the *kūṭaśālmalī*), Mt. Gośṛṅga, Kṣīroda (with Mt. Aṁśumat and Lake Sudarśana), Ghṛtoda, Jātarūpaśila, Udayagiri, and Saumānasa. The first three names are puzzling. The ocean Kālameghapratimam or Kāloda is comparable to the Kāloda, which, in some Jain accounts, surrounds the second *dvīpa* Dhātakī.[55] Lohita is comparable to the red ocean of wine (*surā*) which sur-

[50] Probably Sumatra. At any rate it corresponds to the later Suvarṇabhūmi. The commentator takes the word as a *dvandva* containing two names.

[51] Harivaṁśa 220 (2. 370) gives this as the name of a mountain in the east. In Vāyu 33. 32-3 it is the name of a district in Plakṣadvīpa; in Vishnu 2. 2. 26 and Bhāgavata 5. 16. 27 the name of a mountain near Mt. Meru; in Varāha (p. 331, l. 7) the name of a prince of Śākadvīpa.

[52] Compare the red sea named Lohitya in Harivaṁśa 231 (2. 401); mentioned in connection with the Milk Ocean and Mt. Udaya in the east. Compare also the Jain Aruṇadīva and the Aruṇodaya (red) sea (Weber, 'Über ein Fragment der Bhagavatī,' *Abhandlungen Berl. Akad.* 1866. 203-4 and *Verzeichniss Berlin*, 2. 2. 553-4). Vishnu 2. 2. 24 locates a lake named Aruṇoda in the east in Bhadrāśva. Cf. Lohitya (in the east) in the Bṛhatsaṁhitā 14. 6.

[53] Compare Rāmāyaṇa 4. 46. 15: 'Having gone to the eastern region I beheld the Milk Ocean, the constant abode of the Apsarasas.' Harivaṁśa 231 (2. 401) mentions the Milk Ocean in the east in connection with the red ocean Lohitya and Mt. Udaya.

[54] Harivaṁśa 220 (2. 370) locates Udayagiri and Mt. Saumānasa in the east.

[55] See for instance Weber, *Indische Studien*, 16. 391.

rounds Śālmalidvīpa; the mention of the *kūṭaśālmalī* makes the identification certain. Kṣīroda is comparable to the Milk Ocean which surrounds Śākadvīpa.[56] The Ghṛtoda is comparable to the Ghṛtoda which surrounds Kuśadvīpa. Jaloda is comparable to the ocean of fresh water which surrounds Puṣkaradvīpa. Hayamukha is the same as the Vaḍavāmukha or Vaḍavānala of Mbh. and the Purāṇas.[57] The passage seems to be old, older even than the geographical passage of Mbh. 6. It probably reflects travellers' tales of voyages to the east. Note also that Rāmāyaṇa 4. 42. 38 locates Meru in the west, not in the north. Contrast with 4. 40 the late passage printed at the bottom of the page in the Bombay edition after 7. 37, which mentions Śvetadvīpa and refers to 'the earth with its seven *dvīpas* and seas.'[58]

In Jātaka 463 is a description of a voyage made by a ship from Bharukaccha. After a favorable voyage of seven days it is carried away by a storm. At the end of four months it came to the Khuramāla sea (so called because it was full of great fish which stuck their sharp, razor-like snouts above the water); then it passed through the seas named Aggimāla[59] (blazing like fire), Dadhimāla (the color of curds), Nīlavaṇṇakusamāla or Kusamāla (the color of *kuśa* grass), Nalamāla (red like coral, according to the scholiast),[60] and came to the Valabhamukha.[61]

[56] Nowhere do I find the name Ṛṣabha connected with Śākadvīpa and the Milk Ocean, but Mbh. 5. 112. 22 and 5. 113. 1 locate a Mt. Ṛṣabha in the east (5. 112. 1-2), across the ocean. In Mbh. and the Purāṇas it is the name of a mountain in India and of a mountain north of Meru. Cf. Wilson, *The Vishnu Purana*, 2. 117, 141 note. Vāyu 49. 11 locates a Mt. Ṛṣabha in Plakṣadvīpa. Rāmāyaṇa 4. 41. 40 and Harivaṁśa 220 (2. 371) locate it in the south. In Kathāsaritsāgara 54. 16 Vṛṣabha is the name of a mountain in Nārikeladvīpa (located by the Bṛhatsaṁhitā in the southeast).

[57] Bhāskara (in the passage quoted above); Vāyu 47. 76 locate it in the south; Mbh. 12. 347. 59 in the northeast. Compare Kathāsaritsāgara 26. 10; Hardy, *Legends and Theories of the Buddhists*, p. 90; Gerini, *op. cit.*, 782 (note to p. 247).

[58] Hopkins, *The Great Epic*, p. 72, thinks that this obviously late passage is copied from Mbh. 12.

[59] By a curious coincidence the mediaeval traveller Marignolli (Yule-Cordier, *Cathay and the Way Thither*, 3. 231), who voyaged from China to India, describes a sea which blazed like fire: 'The sea as if in flames, and fire-spitting dragons flying by.'

[60] Mbh. 6. 12. 9 describes a mountain in Kuśadvīpa as abounding in coral.

[61] For this whole passage see Hardy, *Manual of Buddhism*, p. 13.

Dadhimāla is comparable to the Puranic ocean of curds. Kusamāla is comparable to the Puranic Kuśadvīpa. Nalamāla is comparable to the Puranic red ocean of wine. Valabhamukha is the same as the Hayamukha of the Rāmāyaṇa. This Jātaka also is evidently based on travellers' tales, and contains early elements. This is much more probable than the opposite conclusion, namely, that we have here reminiscences of the Puranic descriptions made still more mythical. The direction of the voyage is not given, but if the comparison with the account in the Rāmāyaṇa has any validity it may well have been to the east.

Further, Varāhamihira (sixth century A. D.) in the Bṛhatsaṁhitā 14. 6 locates the Milk Ocean in the east.[62]

Mbh. 6. 6. 55 describes Kaśyapadvīpa and Nāgadvīpa as forming the two ears of Śaśa 'the hare' (a portion of Jambudvīpa), with the statement that they are situated in the north and south respectively. The Kumbakonam edition reads Śākadvīpa for Nāgadvīpa. The fact that in the Purāṇas Nāgadvīpa is regularly described as one of the nine *varṣas* of Bhāratavarṣa militates against the reading of the Kumbakonam edition;[63] yet even so Śākadvīpa would hardly have been inserted in the southern text if Śākadvīpa were regarded as one of the concentric *dvīpas*. Kaśyapadvīpa does not seem to occur in the Puranic tradition.

There is enough evidence, I think, to lead to the conclusion that Śākadvīpa and a Milk Ocean were at an early date located in the east or south. The name originally had nothing to do with Śaka 'Scythian.'[64] That connection was due to a later confusion. There is no reason at all for doubting the unanimous testimony of Mbh. and the Purāṇas that the *dvīpas* were named from trees and plants, except Krauñcadvīpa which was named

---

[62] Kern (note *ad loc.*) thinks that the Gauras, 'the Whites,' of Bṛhatsaṁhitā 14. 7 are to be connected with Śvetadvīpa.

[63] For Nāgadvīpa see Vāyu 45. 79; Matsya 114. 8; Mārkaṇḍeya 57. 7; Vishnu 2. 3. 7.

[64] Weber, 'Über die Magavyakti,' *Monatsberichte Berl. Akad.* 1879. 456, n. 2, accepts the Puranic etymologies for all the other names, but sees in Śākadvīpa (and Śvetadvīpa) names of 'politische Bedeutung.' See also Banerji *IA* 1908. 42. The arguments of Spooner *JRAS* 1915. 437-40 and of Hewitt, *The Ruling Races of Prehistoric Times*, p. 146 (who connects Śāka with the 'wet lands' of northern India) lack any solid foundation.

from Mt. Krauñca.[65] The Mahābhārata and the Purāṇas frequently name the Śakas as a barbarian tribe dwelling in the north or north-west, but nowhere do they connect the Śakas with Śākadvīpa.[66] Even if Śākya, the name of the clan in which Buddha was born, is to be connected with the name of the Śāka tree, as Fleet argues with great probability,[67] it proves nothing as to the origin of the name Śākadvīpa. The teak tree is indigenous to both peninsulas of India. Granted an early acquaintance with Indo-China, the tradition which connects the name Śākadvīpa with the Śāka tree and with the east, is more credible than the later tradition which derives the name from that of a tribe in the north-west where there are no Śāka trees. Granted that there are Śāka trees in north-eastern India south of the Himālayas, granted that it could be proved, as has not yet been done by Hewitt or Spooner, that Śākas or Persians or other tribes from the far north-west invaded north-eastern India and settled there, there is not a scrap of evidence to prove that the name Śākadvīpa was originally applied to that country or to any other part of India.

---

[65] See for instance Mbh. 6. 7. 20; 6. 11. 27-8; 6. 12. 6-7; Vāyu 35. 32; 49. 27, 44, 45, 61, 132-5; Matsya 114. 75; 122. 27, 81; 123. 36-9; Bhāgavata 5. 20. 2, 8, 13, 18, 24, 30; Vishnu 2. 2. 18; 2. 4. 18, 33, 44. Compare Hopkins *JAOS* 1910. 353-4.

[66] See for instance Rāmāyaṇa 4. 43. 12; Mbh. 2. 32. 17; Vāyu 45. 116; Matsya 114. 41; Mārkaṇḍeya 59. 14. Although Mbh. 2. 32. 17 locates the Śakas in the west, a neighboring passage 2. 30. 14 places the Śakas and other barbarians in the east. The same, apparently, is true of 2. 52. 16. See the note of Pargiter to Mārkaṇḍeya 58. 6. Are these the Buddhist Śākyas or the Burmese Saks or Sakai? See Gerini, *op. cit.* 165-7, 255 note, 254 note. Yogavāsiṣṭha 6 (Uttarārdha). 112. 28 and 124. 17 definitely locates the Śakas or Śākas in the east. As I have no access to an edition of the text I quote from the loose translation of Mitra, who gives both *sacas* and *sāks*. Yet another passage (*ibid.* 123. 7 ff.) seems to locate Uttarakuru in the north, Kuśa and Śālmali in the west (126. 19 refers Śālmali to the south), Śāka in the south, and Krauñca in the east. This text (3. 25. 15; 3. 73. 52; 6 (Uttarārdha). 126. 9 and 183. 2) clearly refers to seven concentric *dvīpas* and oceans, although 3. 59. 12 speaks of the four oceans. People living in one of the circular *dvīpas* might be located in the north, south, east, or west; yet the fact that in two passages the *sacas* or *sāks* are located in the east is significant.

[67] *JRAS* 1906. 163. The conclusions drawn from this by Spooner 'The Zoroastrian Period of Indian History,' *JRAS* 1915, are surely fallacious.

Mbh. 6. 11. 36-8 gives the names of four castes in Śākadvīpa, but gives no names for castes in any of the other dvīpas. The last two names Mānasa and Mandaga cause no difficulty; the texts all agree. The Bombay and Kumbakonam editions have Mañga for the first and Maśaka for the second. The Calcutta edition has Mṛga for the first and Maśaka for the second. Hall, in a note to Wilson, *The Vishnu Purana*, 2. 199-200, reports that three of his manuscripts of that Purāṇa have Mṛga in both occurrences of the name, two have Mārga in the first and Maga in the second, the rest, 'a preponderant number,' have Maga in both places. The Vāyu, Matsya, and Mārkaṇḍeya do not give the names at all. The Kūrma 49 (p. 419, l. 14) has Maga and Magadha in four manuscripts, Mṛga and Magadha (the text reading) in the other four. The Brahma 20. 71 has Maga and Māgadha. The Bhāgavata 5. 20. 28, following a variant tradition, has Ṛtavrata, Satyavrata, Dānavrata, and Anuvrata.[68] The Khalavaktracapeṭikā[69] follows the Bhāgavata for the castes of Śākadvīpa, and locates the Magas, Masakas, Mānasas, and Mandagas in Plakṣadvīpa. The Magavyakti[70] and the Sāmvavijaya[71] have Maga, Māgasa (or Magasa), Mānasa, and Mandaga. The Bhaviṣya[72] has Maga, Magasa, Mānasa, and Mandaga. Alberuni,[73] quoting from the Vishnu as known in his time, gives Mṛga, Māgadha, Mānasa, and Mandaga. Unless a careful examination of the oldest and best manuscripts of the Mahābhārata shows that Maga is the probable reading there is no reason at all for changing Mṛga or Mañga to Maga.[74] If a mere

---

[68] The Kūrma like the Bhāgavata and the Vishnu gives a list of castes for all the *dvīpas*. The Kūrma and Vishnu agree for the most part. The Bhāgavata is entirely different. The working out of names for all the castes of all the *dvīpas* seems to be a late development based on the names given by the Mahābhārata for Śākadvīpa.

[69] Weber, *Monatsberichte Berl. Akad.* 1880. 53; but see pp. 55, 59, 62.

[70] Weber, *Monatsberichte Berl. Akad.* 1879. 455.

[71] Weber, *Monatsberichte Berl. Akad.* 1880. 32. Cf. Bhandarkar *IA* 1911. 17-8.

[72] Aufrecht, *Cat. Oxon.* 33a. 14.

[73] Translated by Sachau, 1. 255.

[74] Weber, *Monatsberichte Berl. Akad.* 1879. 456 note, says 'dafür ist natürlich Maga zu lesen' and 'dass die Bombayer Ausgabe Mañga hat, will nichts besagen,' and *Indische Skizzen*, p. 105 note: 'Maga (so ist zu lesen statt Mṛiga).' Considering the lateness of the texts on which he based

corruption of the text be involved it is vastly easier (considering the peculiar character of the Devanāgarī alphabet) to explain the dropping of *r̥* or *ñ* than the addition of the same letters. The dropping might have been accidental; the addition seems to have been intentional. Is it not significant that there are no variants for the last two names? The Mahābhārata and the Harivaṁśa, even in late passages, make no mention of the Magas. So far as I know, the earliest passages in which the Magas are mentioned are in Varāhamihira's Bṛhatsaṁhitā 58. 46-8 and 60. 19.[75]

In the geographical passage Mbh. 6. 5-12 Śvetadvīpa is not mentioned. Mbh. 12. 335. 8-9 describes Śvetadvīpa as a large *dvīpa* in the north, distant more than 32,000 yojanas from Meru, and situated in the Milk Ocean. Mbh. 12. 336. 23 describes Ekata, Dvita, and Trita as practising penances north of Meru on the shores of a Milk Ocean, and in verse 27 Śvetadvīpa is said to lie on the northern shores of this Milk Ocean. Compare with this the parallel passage Mbh. 6. 8. 10-11 in which the northern *varṣa* Airāvata is said to stretch to the ocean, and verse 15 which states that Hari dwells north of the Milk Ocean.[76] However, in Mbh. 6. 11. 6 Jambudvīpa is said to be surrounded by an ocean of salt water double its own extent,[77] and in verse 10 Śākadvīpa is described as surrounded by a Milk Ocean. Mbh. 12. 336. 23-7 agrees exactly with 6. 8. 10-15, but cannot be brought into agreement with 6. 11. 10. All that is lacking in 6. 8. 10-15 is the name Śvetadvīpa. It is natural to draw the conclusion that the later passage has merely superimposed *bhakti* ideas upon an older mythical conception, and given the name Śvetadvīpa to Hari's abode. The conclusion that Mbh. 12. 335-6

---

his argument and the fact that they deliberately aim at a glorification of the Śākadvīpīya Brahmans and a connection of them with Magadha (Weber, *ibid.* 1880. 47 and note, 54, n. 2) such a conclusion is arbitrary and absurd.

[75] See Weber, *Indische Skizzen*, p. 104 and *Monatsberichte Berl. Akad.* 1879. 456-7. Note also that Mbh. 3. 3. 61 gives Mihira as a name of the sun. The name seems to be Persian. Cf. Weber, *Indische Skizzen*, pp. 103-4; Hopkins, *Epic Mythology*, p. 89 and *JAOS* 1910. 373.

[76] Compare Harivaṁśa 233 (2. 405) which relates that Vishnu returned to his abode on the northern shores of the Milk Ocean.

[77] Compare the Uttarakhaṇḍa of the Padma (257. 120) which describes Śvetadvīpa as situated north of the Toyābdhi.

is based on old mythical conceptions is corroborated by the following passages. In Rāmāyaṇa 4. 43. 53 the monkeys in the course of their search for Sītā in the north come to the shores of the ocean. They are told there that to the north lies the ocean, that in the midst of this the great golden mountain Somagiri is situated, and that on this mountain the lord of the gods (*bhagavān viśvātmā śambhur ekādaśātmako brahmā deveśaḥ*) dwells with the Brahmarṣis.[78] 'You cannot travel to the north of the Uttarakurus. That region is untrodden by the steps of any living beings. Somagiri is difficult of access even to the gods themselves.' Gorresio's edition has the additional words: 'Only those who have gone to the world of Indra, of Brahmā, to heaven have seen Somagiri.' Further, Mbh. 2. 28. 9-12 describes how Arjuna in his career of conquest penetrated far north to the Uttarakurus. There he was told: 'He that enters this country—if he is human—is sure to perish. He who shall enter this country must be more than man. Even if you did enter you could see nothing here, for nothing here can be seen with human eyes.' He would be blinded by the god-glory just as the sages of Mbh. 12. 336 were. Moreover, Aitareya Brāhmaṇa 8. 23 describes how king Bharata conquered the whole earth except Uttarakuru. There he was told: 'This is the land of the gods; no mortal can conquer it.' Harivaṁśa 169 (2. 186-8) relates that Krishna, Arjuna, and a Brahman mounted a chariot and journeyed north. After passing a multitude of mountains, rivers, and forests they came to an ocean.[79] At the command of

[78] This passage is parallel to Mbh. 6. 8. 10-15. The Milk Ocean is not mentioned. Harivaṁśa 220 (2. 372) locates in the north a Mt. Saumya, the light of which replaces the light of the sun just as in Rāmāyaṇa 4. 43. 54. Compare Mbh. 13. 165. 33 'sacred Somagiri.'

[79] Compare Mbh. 5. 14. 6-9, which describes the search of Indrāṇī for Indra, who had fled after the slaying of Vṛtra: 'Having traversed many divine forests, and many mountains, and having crossed the Himavat, she reached the northern side of it. And having crossed an ocean which extended over many *yojanas* she came to a large *dvīpa* which was covered with trees and creepers. There she saw a beautiful, heavenly lake frequented by many birds, a hundred *yojanas* long and as many broad. There she saw, O son of Bharata, thousands of beautiful lotuses of five colors, full-blown, and around which bees hummed.' Indra was there discovered hidden in a lotus stalk. The hiding-place is usually located in Lake Mānasa. Cf. Mbh. 12. 342. 42. What ocean is meant in these passages?

Krishna the ocean opened and allowed them to pass through as though on dry land. They then passed Mt. Gandhamādana and came to the seven mountains Jayanta, Vijayanta, Nīla, Rajata, Meru, Kailāsa, and Indrakūṭa. At the will of Krishna they disappeared and opened a way.[79a] The chariot passed through them as the sun passes through clouds. Then they came to a thick mist. Here the horses came to a halt, unable to proceed farther. Krishna struck the mist with his *cakra* and the air cleared. Then Arjuna saw on all sides a marvellous light. Krishna left Arjuna and the Brahman, and entered into the great light. He returned with the children of the Brahman; and in an instant they were back in Dvāravatī. Krishna later explained to Arjuna that the great light was he himself (Krishna).[80] 'In penetrating it mortals wise in *yoga* reach final emancipation.' Mbh. 5. 111. 1-6 has the following striking passage: 'Since a man is absolved from his sins in this quarter and since he attains salvation here, it is called North (*uttara*), O twice-born one, from its power of absolution (*uttaraṇa*). And since the north, which is the region of gold, stretches between the east and the west therefore is it called the central region. In this northern region, which is the best, none that is not tranquil, none that has not brought his soul under control, and none that is vicious, lives. Here lives Nārāyaṇa and the victorious Krishna, that best among men, in the hermitage of Badarī,[81] and so does the eternal Brahmā. Here on the breast of the Himavat lives Maheśvara who is endued with effulgence like that of the fire which blazes at the termination of each Yuga. He is invis-

[79a] Compare Mbh. 12. 333. 10.

[80] Compare Mbh. 13. 14. 382-3. Vishnu relates that after he had performed severe penances he saw a great light 'that seemed to be as dazzling as that of a thousand suns.' In the center of this he saw a cloud which looked like a mass of blue hills, and within the cloud was Mahādeva of dazzling splendor. In Mbh. 12. 336. 39-40 also Vishnu appears in the midst of a great light which seemed 'like the effulgence of a thousand suns.'

[81] Compare Mbh. 12. 334. 16-18 which relates that Krishna, Hari, Nara, and Nārāyaṇa were once in one form, but now are four. Nara and Nārāyaṇa are now dwelling in the hermitage of Badarī (at the source of the Ganges). Krishna and Hari also lived there formerly. It is clear from this and what follows that the original single form of Vishnu is to be found farther north. It is taken farther and farther away from the world of reality.

ible to the *munis*, and to the gods, including Vāsava, the Gandharvas, the Yakṣas, and the Siddhas. He is visible only to Nara and Nārāyaṇa.[82] Here lives the eternal Vishnu of a thousand eyes, a thousand feet, and a thousand heads who appears one by the power of illusion.' Mbh. 3. 163. 17-24 tells that the place where Nārāyaṇa resides is invisible even to the gods. It is situated to the east of Meru: *yatayas tatra gacchanti bhaktyā nārāyaṇaṁ hariṁ, pareṇa tapasā yuktā bhāvitāḥ karmabhiḥ śubhaiḥ, yogasiddhā mahātmānas tamomohavivarjitāḥ.* Mbh. 3. 43. 4-6 describes a journey to Amaravatī, the city of Indra. It represents an older conception before that was overlaid with the *bhakti* ideas. 'None but those who have performed penances, and poured libations on fire, can behold it. That place is for the performers of pious deeds, not for those who have turned their faces from the field of battle. It is invisible to those who have not celebrated sacrifices or performed penances; to those who have turned away from the Veda and the Śruti; to those who have not bathed in sacred waters; to those who are not distinguished for sacrifices and gifts. Those who have put obstacles in the way of the performers of sacrifice, who are mean, who are addicted to drinking, who have violated their preceptor's bed; who have eaten meat, who are wicked-minded, are not able to see it.' See also Mbh. 3. 146. 92-3 *ataḥ param agamyo 'yaṁ parvataḥ sudurāruhaḥ. vinā siddhagatiṁ vīra gatir atra na vidyate. devalokasya mārgo 'yam agamyo mānuṣaiḥ sadā;* 3. 159. 22 *na cāpy ataḥ paraṁ śakyaṁ gantuṁ bharatasattamāḥ. vihāro hy atra devānām amānuṣagatis tu sā;* 5. 111. 19-20 *naitat kenacid anyena gatapūrvaṁ dvijarṣabha ṛte nārāyaṇaṁ devaṁ naraṁ vā jiṣṇum avyayam.* The Sūryasiddhānta 12. 41 (cf. Wilson, *The Vishnu Purana*, II. 207) states that 'Northward, in the clime Kuru, is declared to be the city called that of the Perfected (*siddha*); in it dwell the magnanimous Perfected, free from trouble.' Passages which describe the perfection of the inhabitants of Uttarakuru, or which call the north *puṇya* could be multiplied, but these are enough for my purpose. Such passages, which obviously fall into the same category as Mbh. 12.

[82] Compare Mbh. 5. 111. 19-20 and 12. 344. 4 where Nara and Nārāyaṇa declare that no one but they can reach that place where dwells the original form of Vishnu. A way was later found through *bhakti* by which all *bhāktas* could go to the realm of Vishnu.

335-6, have never been discussed by those who have tried to prove Christian influence on the Śvetadvīpa story. They prove clearly an early conception (long before any possibility of Christian influence) of a wonderful and mysterious god-land in the far north. The earlier way of reaching it, as is apparent from the description of Indra's city Amaravatī, was through sacrifices and penances. These gradually gave way to the developing *bhakti* ideals. This god-land was located farther and farther away in the north beyond the bounds of the world of reality. All the Mbh. 12. 335-6 did was to name Nārāyaṇa definitely as the supreme god, and to connect with him the *bhakti* ideas.

Moreover, there are Buddhist accounts of a wonderful lake Anavatapta located in the far north.[83] It could be reached only by those who had supernatural powers, the faculty of transporting themselves at will by magic. Here Buddha and the Buddhist saints were wont to transport themselves from India, through the air, in the twinkling of an eye, just as in the Hindu stories the great sages transported themselves through the air to Śvetadvīpa to see Vishnu. There burned incense[84] which released all the world from the consequences of sin. There too was a goodly palace, and all about were strange trees and flowers, through which breathed fragrant airs, and birds with plaintive songs made harmony. The Buddhist descriptions of Sukhāvatī also, I suspect, fall into this same category. Should not these passages which describe a purely mythical god-land in the north be taken into account by those who argue for Christian influence on the Śvetadvīpa story?

Whence came the conception of a Milk Ocean in the north is not certain. What is its relation to the Milk Ocean in the east? In the latter case it may be merely metaphorical, based on the color of some actual ocean. In the former case it seems to be entirely mythical. Śākadvīpa and Śvetadvīpa, in spite of the fact that both are connected with a Milk Ocean, seem to be independent in origin. Is the Milk Ocean in the north related in any way to the conception that in Uttarakuru are Kṣīra trees and rivers and lakes of milk?[85]

---

[83] See Watters, *On Yuan Chwang's Travels in India*, 1. 35.

[84] Must we regard this too as Christian incense? Surely not.

[85] See Mbh. 6. 7. 4-5; Vāyu 45. 14, 27; Matsya 113. 71; Mārkaṇḍeya 59. 24-5; Varāha 84 (p. 363, l. 5-6).

The word *dvīpa* at the end of the compound lost its original meaning of 'island,'[86] for some of the late texts locate a Śvetadvīpa near Benares or in Gujarat.[87] That is due merely to the copying of a name which had become stereotyped as the name of a dwelling place of Vishnu.

I cannot agree with Grierson (*IA* 1908. 373) that Mbh. 12. 192. 7-19, which describes a marvellous country north of the Himālayas, shows traces of Christian influence. The passage reads: 'On the northern side of the Himavat, which is sacred and possessed of every good quality, there is a region that is sacred, blessed, and highly desirable. That region is called the other world (*paro lokaḥ*). The men who inhabit that region are righteous in act, pious, of pure hearts, free from greed and infatuation, and not subject to afflictions of any kind. That region is like unto heaven. Death comes there at the proper season. Diseases never touch the inhabitants. Nobody cherishes any desire for the wives of others. Everyone is devoted to his own wife. These people do not kill one another, or covet the property of others. There no sin occurs, no doubt arises. There the fruits of religious acts are visible. There some enjoy seats and drinks and food, and live within palaces and mansions. Some are adorned with golden ornaments, and are surrounded by every article of enjoyment. There are some who eat very abstemiously, merely for the sake of keeping body and soul together. Some, with great toil, seek to restrain the life-breaths.—The northern region of the earth is highly auspicious and sacred. Those belonging to this region (that we inhabit) who are doers of righteousness are reborn in that region.' This, in essentials, agrees with the descriptions of the inhabitants of Uttarakuru. Does not this passage too fall into the same category as the passages just quoted which describe a wonderful godland in the north?

Mbh. 12. 335-6 (and the following chapters) may be comparatively late, but the only reason for ascribing them to as late a

[86] See Mārkaṇḍeya (trans. Pargiter), p. 364, note, for *dvīpa* as equivalent to 'doab,' the land between two rivers; and Hopkins *JAOS* 1910. 371 note.

[87] Śambhalagrāmamāhātmya (chapter 5) of the Skanda (Mitra, *Notices of Sanskrit Manuscripts*, 5. 60; Wilford, *Asiatic Researches* 11. 88; Aufrecht, *Cat. Oxon.* 73b. 12); Nagarakhaṇḍa of the Skanda (Wilford, *Asiatic Researches*, 11. 87); Kāśīkhaṇḍa of the Skanda (Aufrecht, *Cat. Oxon.* 71a. 13; Wilford, *Asiatic Researches*, 11. 88).

date as 600 A. D.[88] is the desire of bringing them into connection with Christian communities in Central Asia.

What are the elements in the description of Śvetadvīpa in Mbh. 12. 335-6 which have led so many to argue for Christian influence? In Mbh. 12. 334. 8-9, 18 it is related that the one original form of Nārāyaṇa took birth in the quadruple form of Nara, Nārāyaṇa, Hari, and Krishna. The first two took up their abode in the hermitage of Badarī, and practised penances there.[88a] They were still there when Nārada came to visit them. Hari and Krishna also formerly dwelt there, but they were no longer there at the time of Nārada's visit. After a conversation with Nārāyaṇa, Nārada (12. 335. 2) declared his intention of going to see the original form of Nārāyaṇa. Possessed as he was of great *yoga*-powers he soared into the sky and reached the summit of Meru. As he rested there he cast his eyes towards the north-west and beheld in the Milk Ocean the great island Śvetadvīpa, more than 32,000 yojanas distant from Meru. The inhabitants of Śvetadvīpa are then described as follows: 1. They have no senses. 2. They live without taking food of any kind. 3. Their eyes are winkless. 4. They always emit excellent perfumes. 5. Their complexions are white. 6. They are cleansed from every sin. 7. They blast the eyes of those sinners who look at them. 8. Their bones and bodies are as hard as diamonds.[88b] 9. They are beyond good and evil; they regard *dharma* and *adharma* in the same light. 10. They look as though they were of celestial origin. 11. All of them have auspicious marks and are possessed of great strength. 12. Their heads seem to be like umbrellas. 13. Their voices are deep like the thunder of the clouds. 14. Each of them has four symmetrical (*sama*) *muṣkas*. 15. The soles of their feet are marked by hundreds of lines. 16. They have six white teeth (*danta*) and eight large teeth (*daṁṣṭra*). 17. They have many tongues with which they seem to lick the sun.—Then is given the story of the king Uparicāra and the seven sages. The sages, after they had performed long penances, and after they had worshipped Nārāyaṇa, composed a religious treatise 'consistent with the four Vedas.' To them

[88] Garbe, *Indien und das Christentum*, p. 192.

[88a] Compare *śakaṭe kanakāmaye* of 12. 334. 10 with the same words of 6. 8. 15.

[88b] *Vajra* may refer to the 'thunder-bolt.'

Nārāyaṇa then said: 'Excellent is this treatise that ye have composed consisting of a hundred thousand verses.—In complete accordance with the four Vedas—this treatise of yours will be an authority in all the worlds as regards both Pravṛtti and Nivṛtti.' There is not a trace of Christian influence in the whole chapter. The inhabitants of Śvetadvīpa belong to the type of the Hindu emancipated saint, plunged in contemplation, the senses withdrawn from worldly things, subsisting on little or (theoretically) no food. One of the five common marks by which the gods may be recognized is that their eyes are winkless. Fragrant perfumes are characteristic of the gods and of god-men. A bright light radiates from the saint. Auspicious marks on body and limbs are characteristic of the gods and great saints. The significance of the umbrella-shaped heads, and of the teeth and '*daṁṣṭra*' is doubtful. The word *muṣka* regularly means 'testicle.' Nīlakaṇṭha on 12. 335. 11 gives for *muṣka* the optional interpretation 'arm,' but as yet there seems to be no other authority for that meaning.[89] However, in what may be a reflection of this passage in Kathāsaritsāgara 115. 102 it is said: 'When Brahmā and Indra and Bṛhaspati had deliberated together to this effect, they ascended a chariot of swans and went to Śvetadvīpa, where all the inhabitants carried the conch, discus, lotus, and club, and had four arms, being assimilated to Vishnu in appearance as they were devoted to him in heart.' Kennedy (*JRAS* 1907. 482) believes that 12. 335 is later than 12. 336; probably because of the fact that in 12. 336 it is clearly implied that the *bhakti* teachings in all their perfection were not yet known to India, whereas in chapter 335 the composition, in India, of a treatise dealing with *bhakti* is described. Against this conclusion it may be urged that if Christian influence be involved it ought to be traceable more clearly in the later passage 12. 335 than in the earlier passage 12. 336. If there was but one journey to Central Asia to the home of Christian *bhakti* it seems impossible to explain the far reaching influence of *bhakti*

[89] Telang, in a note to 12. 336. 11 (in Roy's translation), seems inclined to follow Nīlakaṇṭha in taking the word in the sense of 'arm.' In the parallel passage 12. 343. 36 the Calcutta edition reads *aṣṭabhujau* in the place of *aṣṭadaṁṣṭrau*. Roy translates 'four arms,' and Telang remarks that if we accept the reading of the Calcutta edition the word *muṣka* becomes clear. I fail to see the logic of this remark or of Roy's translation.

from the confused accounts of the first and only travellers. If there was further communication with the supposed Christian communities of Central Asia, and if the *bhakti* movement in India received any vital help from such communication, the later passages ought to show a deeper and deeper knowledge of Christianity, instead of becoming more and more mythical in their description of the Christian inhabitants of Śvetadvīpa. If the journey (or journeys) was a real one to Central Asia, why are the voyagers always the purely mythical sages Nārada, and Ekata, Dvita, and Trita? The very names argue strongly against the historicity of the journey. The only element in 12. 335 which can possibly be used to argue Christian influence is the whiteness of complexion of the inhabitants of Śvetadvīpa. But always in India things connected with Vishnu, and with the gods in general, are described as bright, light, white. Whiteness of complexion, in the light of the passages given below, is no proof of Christian influence.[90] The whiteness of the complexion of its inhabitants was surely not the point of departure for the name Śvetadvīpa. The whole description merely implies that the people of Śvetadvīpa were god-like, and the type of god is distinctively an Indian one.[91]

Mbh. 12. 336 relates how the sages Ekata, Dvita, and Trita had performed penances for thousands of years in the country north of Meru, on the shores of the ocean, for the purpose of beholding

---

[90] Mbh. 6. 8. 12-14 describes the inhabitants of Airāvata as having the color and fragrance of the lotus, as winkless, as taking no food, as completely self-controlled, as having descended from the land of the celestials, as sinless. Mbh. 6. 7. 16 describes the inhabitants of Bhadrāśva as white; 6. 12. 16, 23 describes the inhabitants of Kuśadvīpa as white; 6. 11. 22 states that there are white men and black men in all the *dvīpas*. Vāyu 43. 7 locates white men in Bhadrāśva east of Meru. Vāyu 49. 55, 68 describes the inhabitants of Kuśadvīpa and of Krauñcadvīpa as *gauraprāyaḥ*. The statement of Mbh. 12. 348. 85 that the Ekānta doctrine is followed by 'the Whites and by Yatis' is not sufficient to prove that the 'Whites' were any historical people of Central Asia, even though the interpretation of the commentator *gṛhasthādīnāṁ yatināṁ kāṣāyadhāriṇām* is very unlikely. The Bṛhatsaṁhitā 14. 7 locates the Gauras, 'Whites,' in the east.

[91] In the Buddhist descriptions of Sukhāvatī in the Sukhāvatīvyūha (trans. *SBE* 49) the inhabitants of that blessed land are said to be like the gods, to have bodies as strong as diamonds, to emit excellent perfumes, to need no food, to be sinless, and absolutely truthful, to bear on their hands and feet all sorts of auspicious marks, to be purified from all sin.

the real form of Nārāyaṇa. A voice from heaven told them that on the northern shores of the Milk Ocean was Śvetadvīpa. 'The men who inhabit that island have complexions as white as the rays of the moon and are devoted to Nārāyaṇa. Worshippers of that best of all Beings, they are devoted to him with their whole souls. They all enter into that eternal and illustrious deity of a thousand rays. They are divested of senses. They eat no food. Their eyes are winkless. Their bodies always give forth a fragrance. The inhabitants of Śvetadvīpa believe and worship only one god. Go thither, ye ascetics, for there I have revealed myself.' They went, but arrived there they could see nothing; they were blinded by the energy of the great deity. To acquire greater holiness they performed penances for a hundred years. Then they beheld men who were white in color like the moon, and possessed of every mark of blessedness. 'Their hands were always joined in prayer. The faces of some were turned toward the north, and of some toward the east. They were engaged in silently thinking upon Brahman. The *japa* performed by these high-souled persons was a mental *japa*. Hari became highly pleased with them since their hearts were entirely set upon him. The effulgence which was emitted by each of these men resembled the splendor which the sun assumes when the time comes for the dissolution of the universe.—All the inhabitants were perfectly equal in energy. There was no superiority or inferiority among them.' Suddenly the pilgrims beheld a light like the concentrated effulgence of a thousand suns. The people all ran towards the light, their hands joined in a reverential attitude, full of joy, uttering the one word *namas* (we bow to Thee). The pilgrims then heard a loud cry uttered by the people as though they were occupied in offering a sacrifice to the great God, but they themselves were deprived of their senses by his energy, so that they could not see or feel anything. They heard only the words: 'Victory to thee, O thou of eyes like lotus-petals! Salutations to thee, O creator of the universe! Salutations to thee, O Hṛṣīkeśa, O foremost of beings, thou who art the first-born!' A breeze wafted the fragrance of celestial flowers. 'Without doubt Hari appeared in that place whence the sound arose. As regards ourselves, stupified by his illusion, we could not see him.' The thousands of men did not honor the pilgrims by a glance or a nod. Then a voice was heard saying:

'These white men who are divested of all outer senses are able to behold Nārāyaṇa. Only those who are looked upon by these white men are able to behold the great God. Go hence, ye *munis*, to the place whence ye have come. That great deity is not able to be seen by one who is destitute of devotion.' He could be seen only by those who through long ages have devoted themselves wholly to him. They are told that they had a great duty to perform in spreading the true religion during the coming Treta age. Commenting on this passage Grierson (*JRAS* 1907. 316) says: 'Is not this just the account that would be given by a devoutly-disposed stranger of the gorgeous ceremonies of some of the ancient Eastern Christian congregations?—the universal equality; the proclamation of monotheism; the necessity of purity for seeing God; the great church into which God, visible only to the eyes of faith, Himself descended; the adoration of the First-born; the silent prayer; the bursting forth of the loud *Gloria in excelsis;* the melodious chant of the eucharistic ritual.—The pilgrims tell the story of a state of affairs existing outside of India, and for which India was not yet ripe. It was here, they were told, that perfect *bhakti* existed, and from here it must be brought to India. It came.' Not a word of exact description of any great church buildings in Central Asia; not a word of exact description of the alleged gorgeous Christian ceremonies in Central Asia at this period. The equality of the worshippers is no sign of Christian influence. Equality, actual or theoretical, was not unknown to early Buddhism and to other Indian sects. There are no castes in heaven.[92] None of the other elements in the description are any more characteristic of Christianity than they are of Hinduism. The beginnings of *bhakti* go far back into the pre-Christian period, long before there can be any question of Christian influence.[93] If the ideals expressed in these passages were entirely new in India, if they bore any marked

[92] Compare Vāyu 33. 49 for a description of life in Kiṁpuruṣa and the seven other varṣas, omitting the Bhāratavarṣa: *dharmādharmau na teṣv āstāṁ nottamādhamamadhyamāḥ.* Mbh. 12. 188. 10 states that originally there existed only one caste, the Brahman. Differences arose through men's works. Going to Nārāyaṇa's abode naturally implied a return to this original perfect state where there was no caste or inequality.

[93] Grierson's statement (*JRAS* 1907. 313): 'Suddenly, like a flash of lightning, there came upon all this darkness a new idea' has been later much modified in his article *Bhaktimārga* in *ERE*. See the evidence collected by

resemblance to any specifically Christian points of doctrine, if they were not imbedded in a mass of stereotyped Indian mythology, we might be tempted to press the vague general Christian parallels. Those who argue for Christian influence give us nothing but loose, general similarities such as the older workers in folk-lore thought to be sufficient to prove that one fable had been borrowed from another. On the other hand we have in India in many passages, some of which have been referred to above, the conception of a wonderful, mysterious god-land in the north, inhabited by people who are assimilated in type to the varying conception of the Indian gods. The only names of travellers to this wonder-land are those of old mythical Indian sages. In the light of these mythical elements is it not likely that the mythical elements in the description of Śvetadvīpa are original; that the Mahābhārata in developing the *bhakti* ideas merely made Vishnu sponsor for them and located his abode in the old northern god-land? Even if it could be proved, as has not been done, that Central Asia swarmed with Nestorians in the sixth century A. D., the evidence of the Mahābhārata is not enough to prove that the Hindus knew these Christians or borrowed anything from them.

Mbh. 12. 338 tells again of a journey made by Nārada to Śvetadvīpa. He addressed to Nārāyaṇa a long hymn which is typically Indian, devoid of any distinctively Christian elements. Thereupon Nārāyaṇa revealed himself to Nārada. The description of Vishnu's form is entirely Indian. Nārāyaṇa delivered a discourse on *bhakti*, the background of which is Sāṁkhya and Yoga with all their Indian technicalities. There is not a trace of Christian philosophy or theology.

Mbh. 12. 343 relates that Nārada returned from Śvetadvīpa to the hermitage of Badarī where the sages Nara and Nārāyaṇa were. 'Both of them bore on their chests the mark called the Śrīvatsa, and both had matted locks. The light which radiated from them was greater than the light of the sun. Their palms bore the mark called the swan's foot. The soles of their feet bore the mark of the discus. Their chests were very broad, and their arms reached to their knees. Each of them had four

---

Bhandarkar, *Vaiṣṇavism, Śaivism, and Minor Religious Systems.* The theory that the *bhakti* movement in India originated through contact with Christian communities in Central Asia can no longer be maintained. The only question at issue is whether Christian ideas later merged with the *bhakti* stream.

muṣkas. Each of them had sixty teeth (*danta*) and eight *daṁṣṭras*.[94] Their voices were as deep as the thunder of the clouds. Their faces were handsome; their foreheads broad; their brows, cheeks, and noses were beautiful; their heads were like umbrellas.' As he gazed at them Nārada thought that they seemed to resemble in appearance the men he had seen in Śvetadvīpa. Here too the purely mythical character of the description is apparent.

In the later texts, whether they all copy the twelfth book of the Mahābhārata or whether they draw from a widely diffused belief, it became a commonplace of thought that the real home of Vishnu was in Śvetadvīpa, although there seems to be a tendency to remove Śvetadvīpa still farther away from the world of reality by locating it beyond the Lokāloka mountains.[95] Still later Śvetadvīpa was brought into connection with Rāma.[96] The Pātālakhaṇḍa of the Padma (according to Wilford)[97] describes Śvetadvīpa as the home of a subordinate form of Vishnu; his real home is in Mahārajatabhūmi beyond the Lokāloka mountains in Nārāyaṇapura which is as resplendent as 100,000 suns. The Kūrma 49 (p. 420 ff.) gives a long account of Śvetadvīpa and the devotion of its inhabitants to Vishnu. The Uttarakhaṇḍa of the Padma (257. 44, 120-55) has a long description of Vishnu's dwelling in Śvetadvīpa on the northern shores of the Toyābdhi.[98] The Utkalakhaṇḍa of the Skanda[99] describes how the Vāta tree of Śvetadvīpa is a single hair of Vishnu which fell to the ground, and relates how it was miraculously transported to Utkala. The Sahyādrikhaṇḍa of the Skanda[100] locates the abode of Hari north of the Milk Ocean. The Prakṛtikhaṇḍa of the Brahma-

[94] The Calcutta edition reads *aṣṭabhujau*.

[95] In the following paragraph the references from Wilford are given for what they are worth. Each reference needs to be carefully verified before it can be used with any confidence.

[96] See Weber, 'Die Rāma-Tāpanīya-Upanishad,' *Abhandlungen Berl. Akad.* 1864. 277-8.

[97] *Asiastic Researches*, 11. 100-3. The passage does not seem to be in the Ānandāśrama edition or in the manuscripts described by Wilson, *Works*, 3. 45-53 or by Aufrecht, *Cat. Oxon.* p. 13, or by Mitra, *Notices of Sanskrit Manuscripts*, 3. 262 ff.

[98] Cf. Wilson, *Works*, 3. 58 and Wilford, *Asiatic Researches*, 11. 99.

[99] Wilford, *ibid.* 149-51.

[100] Cf. Wilford, *op. cit.*, 10. 67-8; Mitra, *Notices of Sanskrit Manuscripts*, 5. 53.

vaivarta[101] has a *Śvetadvīpād viṣṇor āgamanādikathanam.* The Kṛṣṇajanmakhaṇḍa of the Brahmavaivarta[102] is full of references to Śvetadvīpa. The Gaṇeśa Purāṇa[103] locates one paradise of that god, who is identified with Vishnu, in Śvetadvīpa, another in the Ikṣu ocean, and connects Rāma and the dwarf avatar with Śvetadvīpa. The Vishnu-dharmottara[104] and the Gargācāryasaṁhitā[104a] call Vishnu *Śvetadvīpādhipa.* The Rājataraṅginī 3. 471 and 8. 2435 refers to Śvetadvīpa as a place of deliverance.[105] The Varāha 2. 63 and 66. 3 relates journeys of Nārada to Śvetadvīpa,[106] and 138. 93 declares that the good go to Śvetadvīpa as a place of everlasting happiness.[107]

Going back to the tradition of the Bhaviṣya[108] is the idea that certain Brahmans named Magas, the so-called Śākadvīpīya Brahmans, came from Śākadvīpa to India. The reference clearly is to the coming of the Zoroastrian sun-worshippers from Persia to India. Maga has been taken as the Mahābhārata reading for the name of the Brahman caste of Śākadvīpa, and Śākadvīpa has, apparently, been brought into connection with the Śakas. All the texts, however, which relate to these Śākadvīpīya Brahmans are too late to have any bearing on the problem of the origin of the name, or on the problem of the original location of Śākadvīpa.[109]

---

[101] Mitra, *Notices of Sanskrit Manuscripts,* 3. 232.

[102] See 3. 90; 4. 67, 70; 6. 146-8; 6. 253; 9. 13; 13. 49, 57; 94. 89; 124. 89; 127. 63; 129. 12. Cf. Wilson, *Works,* 3. 118; Wilford, *op. cit.* 11. 55, 92. A cursory inspection of the text did not reveal the passages described by Wilford.

[103] Wilford, *op. cit.,* 10. 36-7 and 11. 93-4.

[104] Weber, *Verzeichniss Berlin,* 2. 340 note.

[104a] Weber, *ibid.,* 2. 121.

[105] See the note of Stein to the latter passage: 'creates the illusion of a Śvetadvīpa (produced) for removing the transitoriness of human beings.'

[106] Cf. Wilford, *op. cit.,* 11. 120-1.

[107] Cf. Aufrecht, *Cat. Oxon.* 60a. For further references to Śvetadvīpa see Śāṇḍilya Bhakti Sūtras 79 (cf. Weber, 'Die Rāma-Tāpanīya-Upanishad,' *Abhandlungen Berl. Akad.* 1864. 278 note and *ibid.* 1867. 321); Vratārka as described by Weber, *ibid.* 1867. 253; Nāradapañcarātra referred to by Weber, *ibid.* 1864. 277-8 and 1867. 321; Rāmapūjacaraṇī discussed by Weber, *ibid.* 1864. 277-8, 324 note.

[108] See Wilson, *The Vishnu Purana,* 5. 381-5; Aufrecht, *Cat. Oxon.* 33a; Mitra, *Notices of Sanskrit Manuscripts,* 5. 35; Wilford, *Asiatic Researches,* 11. 67-74.

[109] See Weber, 'Über die Magavyakti,' *Monatsberichte Berl. Akad.* 1879. 446 ff.; 'Über zwei Parteischriften zu Gunsten der Maga resp. Śākadvīpīya

The Kathāsaritsāgara mentions Śvetadvīpa briefly in several passages:[110] 17. 8 'Vishnu, who knoweth all, dwelling in the Milk Ocean, gave the following command to Nārada, an excellent hermit, who came to visit him'; 63. 54 'There is a region in the south of the Himālaya, called Kashmir—where Śiva and Vishnu, as self-existent deities, inhabit a hundred shrines, forgetting their happy homes in Kailāsa and Śvetadvīpa'; 67. 96 'When the *ṛṣi* Mātaṅga had said this, he performed the ceremony of bathing and other ceremonies, and went to Śvetadvīpa through the air to visit the shrine of Vishnu'; 101. 259 'Then the hermit Mātaṅga . . . said to that prince, "My son, I must today go for a certain affair to Śvetadvīpa" '; 115. 101 'When Brahmā, Indra, and Bṛhaspati had deliberated together to this effect, they ascended a chariot of swans, and went to Śvetadvīpa; where all the inhabitants carried the conch, discus, lotus, and club, and had four arms, being assimilated to Vishnu in appearance as they were devoted to him in heart.' There they saw the god in a palace composed of splendid jewels, reposing on the serpent Śeṣa, having his feet adored by Lakṣmī; 120. 67 'Surely his glory furnished the Disposer with the material out of which he built up the White Island, the Sea of Milk, Mount Kailāsa, and the Himālayas.' Chapter 54 contains a long story about a visit made to Vishnu in Śvetadvīpa. In the Bṛhatkathāmañjarī this is reflected only in the few verses, 15. 195-201. It is lacking in the Bṛhatkathāślokasaṁgraha, at least in the fragment known at present. Naravāhanadatta, on a hunting expedition, came to a beautiful lake where he saw four men, of heavenly appearance, dressed in heavenly garments, adorned with heavenly jewels, engaged in picking golden lotuses. They told him that there was in the midst of the sea a great island named Nārikela.[111] There they lived on four

---

Brāhmaṇa,' *ibid.* 1880. 27 ff.; 'Über den Pārasīprakāśa,' *Abhandlungen Berl. Akad.* 1887. 12 ff.; *Indische Studien*, 2. 398; *Indische Skizzen*, pp. 104-5, 109; Sarda (on the Śākadvīpīya Brahmans of Ajmere) *IA* 1912. 183; Colebrooke, *Essays*, 2. 179; Risley, *Tribes and Castes of Bengal*, 1. 158 and 2. 138; Crooke, *Tribes and Castes of the North-Western Provinces and Oudh*, 4. 260-3; Wilson, *The Vishnu Purana*, 5. 381-5.

[110] Hopkins' statement (*JAOS* 1910. 372) that Śvetadvīpa is referred to only in the Mahābhārata, the Harivaṁśa, and the Purāṇas needs modification.

[111] Cf. 56. 54-6. Identified by Tawney (1. 525 note), and by Lacôte, *Guṇāḍhya et la Bṛhatkathā*, p. 95, with Ceylon; by Gerini, *Researches on Ptolemy's Geography of Eastern Asia*, p. 807, with the Nicobars; by

mountains named Mainâka, Vṛṣabha, Cakra, and Balâhaka.[112] They were gathering the lotuses in order to present them to the god, the husband of Śrī, in Śvetadvīpa. 'For we are all of us devoted to him, and it is by his favor that we possess rule over these mountains of ours, and prosperity accompanied with supernatural power.' They carried him with them through the air to Śvetadvīpa. He praised Vishnu with a hymn (a Nārāyaṇastuti) and was well received by the god, who dispatched Nārada to Indra to demand back four of his Apsarasas, which he then bestowed on Naravâhanadatta.[113] Naravâhanadatta and his four companions returned to Nārikela with the four heavenly maidens. After spending four days on the wonderful mountains of Nārikela sporting with the Apsarasas, Naravâhanadatta

---

Wilford, *Asiatic Researches,* 10. 150 with Sumatra. Ceylon cannot be correct. The Bṛhatsaṁhitā (14. 9) of Varâhamihira locates Nārikela in the southeast, but locates Ceylon (14. 11) in the south, thereby clearly distinguishing them. Yogavāsiṣṭha 6 (Uttarārdha). 123. 14 locates the country of the coconuts in the east. See also Watters, *On Yuan Chwang's Travels in India,* 2. 236 and Mārkaṇḍeya 58. 17. [Laufer has given me the following note: 'The Nārikeladvīpa of Huan Tsang (Julien, *Mémoires,* 2. 144) has been identified with the Nicobars by H. Yule, *Marco Polo,* 2. 307 and *Hobson-Jobson,* s. v. Nicobar. Ibn Sa'īd (thirteenth century) mentions Coconut Islands as a group of numerous islands which form part of the government of Sirandīb (Ceylon). Cf. Ferrand, *Textes relatifs à l'Extrême-Orient,* p. 339. The name Necuveran or Necouran in *Marco Polo* is perhaps corrupted from Nārikela, but this is doubtful. On the other hand we must not lose sight of the fact that Huan Tsang's data are legendary, and that he locates the Coconut Islands several thousand *li* south of Ceylon. There is no island south of Ceylon; the Nicobars are only four days' journey east of Ceylon.']

[112] Mbh. 6. 12. 18 locates Mainâka in Krauñcadvīpa; 3. 89. 11 locates it in the west. Mainâga first occurs in Taittirīya Āraṇyaka 1. 31. 2. For Mainâka in the north see Hopkins *JAOS* 1910. 359, 365 and *Epic Mythology,* p. 9. See also the note of Pargiter to Mārkaṇḍeya 57. 13. Vishnu 2. 4. 26; Vāyu 49. 34; Matsya 122. 55; Kūrma 49 (p. 416, 1. 16) locate Balâhaka in Śālmalidvīpa or Kuśadvīpa. Cf. Lacôte, *Guṇâḍhya et la Bṛhatkathā,* pp. 139-40. Matsya 121. 72 gives the four names together as mountains in Jambudvīpa. Vāyu 47. 75 has: *vakro (cakro?) balâhakaś caiva mainâkaś caiva parvataḥ āyatās te mahāśailāḥ samudraṁ dakṣiṇaṁ prati* and 47. 72 refers to Ṛṣabha. Harivaṁśa 220 (2. 371) locates Vṛṣabha and Mainâka in the south. Is the eastern mountain Vṛṣabha of Mbh. 5. 112. 22 and 5. 113. 1 the same?

[113] Compare Kathāsaritsāgara 17. 10, where Vishnu, in like manner, sends Nārada to Indra to get back the Apsaras Urvaśī for Purūravas.

returned to his own city. Lacôte argues that the Bṛhatkathā and Mbh. 12. 335-6 made use of a common source, a story which contained a description of a journey to Christian communities in Central Asia.[114] The Bṛhatkathā omitted the description of the people and the religious elements, and added the four Apsarasas. I can see nothing at all in favor of such a conclusion. The only points of similarity between the two stories are that the journey is to Śvetadvīpa, and that both contain a Nārāyaṇastuti. In the Bṛhatkathāmañjarī (15. 195-201) the Nārāyaṇastuti is very brief. In the Bṛhatkathāślokasaṁgraha there are several Nārāyaṇastutis (cf. Lacôte, pp. 172, 177, 212) given in altogether different contexts, not connected with a journey to Śvetadvīpa. The only resemblance between the hymns is that they are hymns to Vishnu. There are no specific details which could lead one to believe that they are based on a common source, a hymn marked by Christian influence. They differ in no respect from the many hymns scattered through the Epic and the Purāṇas; they are Indian in every detail.[115] If the travellers did not understand anything of what they saw and gave an account which could be reflected in the form represented by this story of the Kathāsaritsāgara, there is no possibility that the description could have had any vital influence on the *bhakti* movement represented by the passages of the Mahābhārata. Lacôte also argues (p. 95) that Śvetadvīpa must be far away from Nārikela, in the north, because Vishnu has 'pour ainsi dire, sous la main les quatre apsaras qu'il offre à Naravāhanadatta'

[114] *Guṇāḍhya et la Bṛhatkathā*, pp. 92-6, 229, and *Mélanges Sylvain Lévi*, p. 270. 'La source première est un récit—littérairement arrangé déjà—de voyageurs qui ont assisté au sacrifice dans une communauté chrétienne du Nord-Ouest, sans y rien comprendre; puisque la date peut très bien remonter au début du IIIe siècle, rien n'empêche d'admettre que Guṇāḍhya, curieux de voyages extraordinaires, ait utilisé un récit contemporain, que devaient reprendre plus tard les compilateurs du Mahābhārata. Je crois seulement que, dans la Bṛhatkathā, l'élimination de toutes les remarques sur l'état social et la culte des sectateurs du Viṣṇu de l'Ile-Blanche est le fait des remanieurs, de même que l'invention des quatre apsaras données en présent à Naravāhanadatta.'

[115] Compare especially the hymn given in Harivaṁśa 257 (2. 494) and the following passage: 'Les yogins, disciples de Capila, savants dans le Sāṅkhya, et qui veulent arriver au salut, par le moyen de cet hymne, se purifient de leurs fautes et parviennent dans le Swetadwipa.'

and because Naravāhanadatta on his journey from Nārikela to Śvetadvīpa passes the city of Kauśāmbī. So far as I can see the text nowhere states that the latter was the case. Meru is a favorite abode of Indra, but Indra presides over the east and his city Amaravatī is situated in the east. To those who possess the supernatural power of travelling through the air near and far have no meaning. Kern (note to Bṛhatkathā 14. 7) thinks that Śvetadvīpa is near Nārikela, and argues that the Gauras, 'white men,' of 14. 7 are the inhabitants of Śvetadvīpa. This too is mere conjecture, based on no more tangible evidence than is Lacôte's conjecture. There is no evidence in the passage to prove where Śvetadvīpa was situated. If anything is to be inferred from this passage, considering the Apsarasas and the entire lack of religious *bhakti* elements, it is that the mythical elements are original in the Śvetadvīpa stories. The two Śvetadvīpas differ *toto caelo*. It is most unlikely that the Bṛhatkathā made use of a travellers' tale which described a journey to Christian communities in Central Asia. If the account of such a journey gave much space to religious elements it is difficult to explain the form it took in the Bṛhatkathā; if the travellers did not understand anything of what they saw it is difficult to explain the wide influence of the supposed Christian *bhakti* elements. If we assume that the underlying elements are mythical the relation of the two narratives becomes clear and natural.

The Kathāsaritsāgara (48. 77) knows Ketumāla but does not know the names of any of the Puranic *dvīpas*. Its geography represents an early stage comparable to that of the Rāmāyaṇa and the Jātakas.

A collection and index of the extra-Indian geographical names from the Mahābhārata, the Rāmāyaṇa, the Harivaṁśa, the Purāṇas, the Buddhist and Jain texts, and other early treatises would be sure to lead to valuable conclusions.

[Since the above article was handed in during the summer of 1918 Sylvain Lévi has discussed Rāmāyaṇa 4. 40 and Jātaka 463 in a long article published in the *Journal asiatique* 1918. 1. ff. Much new material is given from Chinese Buddhist texts. See also Vidyābhūṣaṇa (*JASB* 1902. 150 ff.) for an effort to identify *Maga* with the *Magoi* of Ptolemy, *Mṛga* with *Margiana*, *Maśaka* with the *Maisoka* of Hyrkania, and to locate the Uttarakurus in Eastern Turkestan.]

THE UNKNOWN YA IN PERSIAN

BY

SHAIKH 'ABDUL QADIR

(Reprinted from the Annals of the Bhandarkar Institute Vol. III, Part 2, pp. 81 to 112)

LIBRARY OF THE BOMBAY BRANCH OF THE ROYAL ASIATIC SOCIETY

TX. G. 25

Poona

THE SCOTTISH MISSION INDUSTRIES COMPANY, LIMITED

1922

THE UNKNOWN YĀ IN PERSIAN.*

SHAIKH 'ABDUL QADIR

In Western India and especially in Bombay, one finds it generally held that there are two kinds of Persian—the Indian and the Mughal (or Persian)—and at times a sort of differenciation is accordingly made between them, not only in the use of certain words, construction of sentences, tenses of verbs &c., but also in pronunciation, in which latter respect the difference is more clearly marked. When an Indian or a Persian gentleman speaking Persian or professing to know and teach it, is asked to assign reason why he prefers a particular expression or pronunciation, he gives no satisfactory answer, and contents himself with the remark that his own usage or pronunciation appears to him to be correct while that of the other party sounds uncouth. The Indian gentleman often forgets that his Persian is fashioned more after the classical model (from which the so-called Modern idiom is more or less either a derivation or deviation) and that he has not kept himself in touch with the later changes which the language has undergone, especially in Persia. The Persian gentleman on the otherhand, does not seem to remember that there was a classical period in the history of his language, when the expression was more terse and the style more vigorous and lucid than in modern Persian and that in the development of the latter "unfortunately the inclination towards laxity of expression has proved stronger than the tendency towards lucidity." He also forgets, as has been rightly pointed out, that it is to this circumstance that we must ascribe "the great lack of rule and partially apparent, partially real, arbitrariness and inconsistency of the language which renders use of some parts of speech, especially the conjunctions and prepositions, a difficulty for the pupil and for the teacher. Also the inflection of the verb has

* Submitted to the First Oriental Conference, Poona November 1919.

lost some of its clearness and simplicity by the various forms being now frequently interchangeable, whereas in the classical language they were distinctly differentiated" (Dr. Fritz Rosen's Neupersischer Sprachführer).

Under such circumstances it is highly desirable that while the Indian scholar should try to rationalize his conservative love for the classical idiom, and according to the old saying لکل جدید لذة taste for himself the sweets of modern idiom, the Persian gentleman also should exert himself to maintain as far as possible, the original purity and graceful simplicity of his mother-tongue and protect it against disastrous inroads of foreign influences. This naturally calls for a comparison of classical and modern Persian, but unfortunately even amongst advanced scholars there is a regrettable lack of attention on this point. It is true, that although it is not an easy matter to decide which idiom, tense or construction in a particular case is technically correct, yet every such case ought to be sufficiently interesting to repay the labour bestowed on its solution. Such a study belongs to the jurisdiction of a Scientific Grammatical Comparison of Classical and Modern, or Indian and Persian, Persian. This subject is vast and varied, and in its various divisions, such as syntax, accidence, orthography, orthoepy, etc., presents numerous difficulties, the solution of which largely depends upon a comparative knowledge of Arabic, Avesta, and Pahlavi languages. I have devoted some time to the study of the orthoepical portion thereof, and I propose here to deal with a very small part of it.

Those who have heard Persian and Indian gentlemen speak or recite Persian, must have been struck with differences in their pronunciations. These differences, clearly noticeable in the pronunciation of فتحه , کسره , ضمه , حروف مماله , غُنّه , نون , واو مجهول and یای مجهول as a rule, do not strike people in Upper India (where the Mughal gentleman is rarely to be met with) so much as here in Bombay, where the East and the West are constantly intermingling to the loss of the one and the gain of the other.

In fact no serious notice is generally taken of the peculiarities of modern Persian pronunciation in Upper India, but here in Bombay and its presidency they have acquired great importance. It is regarded a linguistic sin to pronounce Persian words in any other way except that of the Mughal whom we so commonly see in Bombay. Nay, a successfull aping of persian idiosyncracies of gesture and pronunciation at times, passes for a proof of proficiency in Persian language and literature .

نه هر که چهره برافروخت دلبری داند - نه هر که آئنه سازد سکندری داند
نه هر که طرف کله کج نهاد و تند نشست - کلاه داری و آئین سروری داند

This condition of things has caused a deal of misunderstanding and has created a difference of opinion amongst Persian scholars as regārds the question viz., of the two ways of pronunciation, the Indian and the Persian, which is to be regarded as correct.

One might say what does it matter if a word is pronounced one way or the other, as long as its meaning is rightly conveyed? Indeed, it may not matter much with common people, but from an academic point of view it is not so insignificant as to be passed over. In addition to its academic or purely scientific value, the question here has a practical value as well. It affects to a certain extent the teaching of Persian in our schools and colleges. In this presidency there are two classes of Persian teachers, Indians and Persians, and it has been found by experience that when they train their students for examinations they naturally train them after their respective fashions of pronunciation. Now when at an examination a candidate reads Sa'dī, 'Aṭṭār, Firdawsī, Nizāmī, Rūmī, Hāfiz or Jāmī, after the Indian fashion and his examiner happens to be a gentleman who regards the Persian fashion alone to be the correct one, and the Indian to be faulty, he will naturally judge the reading of the candidate as 'bad,' 'Indian,' 'un-Persian,' and give him less marks than otherwise, even if the candidate's reading in a certain sense be quite correct. On the other hand, if an Indian candidate were to read Qā'ānī, Sarkhush, Nashāṭ etc., after the Persian fashion, and the

examiner were a gentleman believing the Indian fashion alone to be the correct one, he would naturally regard the candidate's reading a blind imitation of the foreign mode and be unnecessarily prejudiced against him. It is therefore practically useful both to the teacher and the taught to ascertain which of the two ways is the proper one, and accordingly proceed with his work. But as far as I have been able to enquire, very little attention seems to have been paid to a scientific study of this question. No clear ideas on this subject are generally held. The problem viz. a critical study and exposition of all the differences of pronunciation, is again too vast to be conveniently compressed within the space of a short paper like this. I intend, therefore, to confine myself to the consideration of a very small part of it, viz., the pronunciation of a single letter of the alphabet, the Yā or more strictly speaking of the two varieties of it, to confine myself to the pronunciation of only one of them, namely the Yā-è-Majhūl, or the Unknown Yā.

Accordingly this paper is divided into two parts: Part I is mainly argumentative, in which an attempt is made to show the real value of the so-called Indian pronunciation of the Unknown Yā; in Part II its nature is explained and its several varieties are considered at some length. Finally a list is given of words (with illustrations taken from standard authors) which contain the Yā-é-Majhūl and which generally occur in the classical literature of Muslim Persia and Muslim India.

If some of the conclusions drawn in this paper are accepted, they would no doubt tend to a revolutionary change in the generally accepted views on the orthoëpy of a certain class of Persian words. They ought to show that the way in which the modern Persian reads certain words occuring in the works of classical poets like Firdawsī, Anwarī, Sanāī, Rūmī, Nizāmī, Sadī, or even Hāfiz, is quite wrong, and that the right way of pronouncing them is the so-called Indian, which is unjustly condemned as 'corrupt,' 'vicious,' and 'erroneous.'

PART I.

I have been observing since a long time that amongst our Persian scholars who are engaged in studying and teaching Classical Persian for academic purposes, in Bombay and other principal towns in the Presidency, there prevails a good deal of misunderstanding as regards the pronunciation of those Persian words in which the Yā-è-Majhūl occurs There are two ways in which these words are generally pronounced: the one is called the Persian or the Mughal way and the other, the Indian way; *e g.* شیر (Lion) which has the Yā-é-Majhūl in it, is pronounced by the Persian like 'Sheer' rhyming with Teer (arrow), while the Indian pronounces it like the English word 'Share.' The former is commonly regarded as the only correct pronunciation, and the latter is generally condemned as quite wrong. It is even believed that the latter is purely an invention of Indian Muslims, modelled after their Urdu pronunciation, and that it is positively un-Persian. Persians, several Indians (including Parsees. Hiudus and Muslims) and even Europeans* seem to share this view.

Consequently wrong ideas have crept into the minds of our students as well as teachers and and an attempt is made in this part to prove (1) that the so called Indian pronunciation is not at all Indian, in the sense that it is peculiar to and an invention of Indian Muslims; (2) that it is purely and properly Persian; (3) that it existed in Persia for centuries before it came to be learnt by the Indian Muslims; (4) that under certain circumstances it is not at all 'corrupt' and 'vicious' but scientifically more correct;

*For example Prof Browne in his widely-read work "A Year amongst the Persians" observes (P. 14) "I had originally acquired from my Indian friends the *erroneous* and unlovely pronunciations current in India, which I now abandoned with all possible speed" "I mention this chiefly because this word (the Persian for Lion 'Shir') *mispronounced* Shèr (like English Share) is applied in India to the tiger, which animal is properly termed 'babr' in Persia;" (p. 91;) "he spoke Persian after the *corrupt* and *vicious* fashion prevalent in India," (p. 440.)

and (5) that the modern Persian pronunciation seems in a certain sense as degenerate as it is foreign to Persia.

To prove this I shall resort to *four* arguments, and to secure fairness, avoid all evidence that can be gathered from works of Indian scholars; and summon only such as I have hitherto been able to collect from works of *genuine and standard Persian* writers only.

At the very outset I wish it to be clearly understood that I do not for a moment wish to condemn modern Persian pronunciation, on the contrary I entertain every respect and love for it. In studying and teaching modern Persian, if no attempt is made to differenciate between the pronunciation of the Yā-è-ma'rūf and that of the Yā-è-Majhūl, I do not think it would be quite wrong for (غلط العام فصیح) because the present spoken idiom and the written language both seem to ignore it. But it would be a serious error, if, judging from the present condition, one were to conclude that in classical Persian also no such distinction was observed or that it did not exist in Persia at all. One may allow the neglect of the difference between the pronunciation of the two Ya's, if it be a question of the language of the Safawid or the Qājār periods, but to imagine and to teach that Rūdakī, Firdawsī Sanāī, Anwarī Khāqānī, Rūmī, Nizāmī, Sa'dī, or Hāfiz pronounced نشیب and قریب , فریب and رقیب , شکیب and نصیب, شیر (lion) and شیر (milk) نیل and اردیبل, سپید and مزید, etc., alike, without observing the difference between the pronunciation of the Majhūl and Ma'rūf, is in my humble opinion not only wrong, but historically and philologically a blunder.

Argument 1.

To begin with let me first of all draw your attention to the significance of the term Yā-è-Majhūl itself. We often find it stated in Persian lexicons and grammatical works, that there are two kinds of Yā in Persian, namely, the Ma'rūf and the Majhūl. The Ma'rūf or known Yā is the Yā which occurs in such words

as رقیب , تیر , شیر , (milk) دید , پیل etc., while the Majhūl or the Unknown Yā occurs in such words as خویش , تیز , شیر (lion), سپید etc.

Here let us ask ourselves a question: why, when and by whom were the two Yā's called the Known and the Unknown? In answer to this question it may be stated that they were called 'known' or 'unknown' according as the sound happened to be known or unknown, not to the Persians but to the Arabs. The two sounds were judged by the Arab ear and named accordingly. This is not peculiar to the case of the two Yā's only. We find other parallel cases in Persian Grammar, wherein sounds of letters or relations of words, have been considered from Arabic point of view, and named in accordance with their comformity or non-conformity with established rules of Arabic Grammar. We have an exactly parallel case of Wāw-è-Ma'rūf and Wāw-è-Majhūl. Another instance is found in the so-called Izāfat-è-Maqlūbī or Inverted Izāfat. It is called 'inverted' because in it the مضاف and the مضاف الیه are found placed not in their usual (i.e. Arabic) order of sequence but in an unusual one. If the مضاف precedes the مضاف الیه as in Arabic, it is regarded as being in the proper order, but if it be preceded by the مضاف الیه then it is in an improper i.e., Inverted (مقلوب) order, e.g., ملجاء العالم or پناه جهان is in the proper order; but جهان پناه , عالم پناه , گیهان خدید etc. and hundreds of others so جان آفرین , دل آرام , ایران خدای common and natural to Persian, are in improper order and are therefore called 'Inverted.' Several centuries ago Ibn-è-Khallikān remarked, "Dunya-ser" (the name of the place where the famous minister Jamāluddīn Isfahāni died) being a Persian Compound word altered from Dunya Ser (the world's head); *it being the custom of the Persians to place the consequent before antecedent when in the relation of the genitive case.*" As a matter of fact most of our Persian grammar has been considered, formed and framed from an Arabic point of view and based on

Arabic Grammar. Indeed a scientific grammar of Persian is still a desideratum.

It seems then quite fair to argue that if these two disntinct sounds of Yā had not existed in Persia in the days when the Arabic characters came to be employed for writing Persian, there would not have arisen the necessity of naming them separately. Darmesteter, the famous French Orientalist justly remarks "At the time of the introduction of the Arab alphabet in Persia the dipthongs ê and ô were still very distinct from î and û. Since the Arabs did not posses the sounds ê and ô, they employed to represent them that sign of the vowels which approached them most, î, û: ی , و ."

It follows then that the Majhūl sound of the Yā was not unfamiliar or unknown to the Persians, but it was unfamiliar or unknown to the Arabs; that it did exist in Persia, at least at the time of the Arab conquest; that therefore it is not peculiarly Indian; and that if it is lost in modern Persian it is because the Persian people have fallen away from the usage of their ancestors.

ARGUMENT 2.

Considering the question historically and philologically one finds that in the period immediately preceding the Arab conquest *i. e.* in Sasānian times, the two sounds did exist in Pahlalvi, although one and the same sign was used to represent both of them. But we must not forget that it is a peculiarity of the Pahlavi alphabet that one and the same alphabet-letter is used to represent several sounds, e.g. the symbol which represents the sound of N, also stands for V, U:, (in the firstsylable of certain words) and U, O, R, L; the letter for J, stands also for D,G,I,Î, Y, É, as well. Going further back in point of time we find that in the Avesta language the two sounds *viz.* Ma'rūf aud Majhūl are not only distinct and different from each other, but that the Avesta alphabet contains two different symbols to represent them separately. We find the same condition of things exisiting in

Sanscrit, the great and genuine sister of Avesta and in our Indian Aryan vernaculars as well.

In fact the sound of the Yā-é-Majhūl in every word of known etymology corresponds to the primitive Persian ai, the Zend or Avestic aë and the Sanscrit ê. The following few words will serve to illustrate this point :—

	Persian (majhūl)	Zend
کیش Law, religion	Kêsh	ṭkaêsha
دیو Demon	Dèw	Daêva
سپید White	Spèt	Spaêta (Cp. Sans. Śveta ; and Eng. White)
تیغ Sword	Tēgh	Taêgha
ریش Wound	Rêsh	Raêsha

The above facts show that the Yā-è-Majhūl sound did exist in Persia for centuries, both in the Pahlavi as well as the Avesta periods that it is in every sense Persian, and not peculiarly Indian and that it is lost in Modern Persian.

ARGUMENT 3.

We have seen that the sound of the Yā-è-Majhūl did exist in Persia in the Avesta period, in the Pahlavi period, and also in the Post-Islamic period, at least at the time of the introduction of the Arabic alphabet for writing Persian. It remains then to ask :how long did it continue to exist in Persia in post-Islamic times ? To solve this question I have sought assistance of early Persion poets (whose works are reliable repositories of the language of their times) and I have taken the Qāfiya or rhyme (in which *pronunciation* alone counts and not the written symbol) as the principal guide, and have examined a few dīwāns of standard poets to see whether they have mixed up the two sounds in the rhyme or carefully kept them apart. If they have scrupulously separated those words which contain the Yā-è-Ma'rūf from those which contain the Majhūl, and have never mixed them

up in the manner in which they are found mixed up in Persian poetry of modern times, when people appear to write as they speak would it not be fair to conclude that in classical times they spoke as they wrote? In order to see therefore whether the old poets mixed up the two sets of words or kept them apart, I went through the whole of the Lughat-é-Furs by Asadī Tūsī (ed. Dr. Paul Horn, Berlin 1897) —the earliest Persian dictionary accessible to us, and the published Dīwāns of رودگی, عنصری, فرخی, منوچهری, انوری, خاقانی, سعدی and حافظ and I have not come across a sing'e instance in which a word containiug the Yā-é. Ma'rūf is made to rhyme with one containing the Yā-è-Majhūl. As regards the interminable Shāh Nāma of Firdawsī and the Masnawī of Rūmī I content myself with the following remarks of Darmesteter (based on Spiegel) and Sipahr Kāshānī respectively:—"Les Poètes anciens. Firdausi par example, ne font jamais rimer le majhul avec le ma'rūf"; and

شعرای متقدم جمیعا رعایت نموده‌اند و مجهول با معروف نیاورده اند..... و مولوی معنوی در مجهولات یائی غایت سعی مبذول نموده و نیک باید

دانست که درین اشعار نیز رعایت کرده است که فرموده (شعر) کار پا کان را قیاس از خود مگیر * گرچه باشد در نوشتن شیر شیر یعنی در نوشتن شیر درنده را چون شیر خوردنی نویسند * البته چنین بود زیرا که در تکلم تفاوت کند نه در نگارش * پس شیر خوردنی که بایای معروف [است] با مگیر قافیه نموده "

In order to prover further that in the days of Firdausī the Yā-i-Majhūl was differently pronounced from the Yā-i-Ma'rūf, I may instance the following observation of Dr. Sachau's which throws considerable light on the solution of the question. In the Introduction to his valuable translation of AlBeruni's "Athār ul Bāqiya" (Chronology of Ancient Nations) he says "The latter name (i.e. Beruni) means literally 'extraneous' being a derivative from the Persian بیرون which means 'outside' as a noun, and 'outside' as a preposition. In our own times the word is pronounced Birun (or Beeroon) e.g. in Tehran, but the vowel

of the first syllable is Yā-è-Majhūl, which means that in more ancient times it was pronounced Berun (or Bayroon). This statement rests on the authority of the Persian lexicographers. That the name was pronounced in this way in Central Asia about the author's time, we learn from an indisputable statement regarding our author from the pen of Sam'ānī, a philologist and biographer of high repute, who wrote only one hundred years after the author's death."

Referring to this passage the indefatiguable editor of the Chahār Maqāla, Mirzā Muhammad Qazwīnī in his valuable notes appended at the end of the book says :—

"و چون یای بیرون یاء مجهول است و این کلمه در زمان ابو ریحان بهمان نحو که اقتضای یاء مجهول است [یعنی کسرهٔ مُشبعه] تلفظ می شده و آن در تلفظ عربی اشبه اشیاء است بیاء ساکنه ما قبل مفتوح لهذ مصنفین عرب این کلمه را بیرون بفتح باء ضبط کرده اند..."

Then he quotes Sam'ānī's remark viz

البیرون بفتح الباء الموحده و سکون الیاء .etc

I am afraid the Mirza's explanation that the Yā é-Majhūl is pronounced with a کسرهٔ مُشبعه will hold good only if the کسره is pronounced after the manner of the Indians; I mean the کسره in such words as بهتر (better); otherwise it would be Yā-é-Ma'rūf. Other authorities differ from the Mirza and I think they are quite right. Shams-é-Qays in his invaluable Mu'jam says :—

"کسرهٔ ما قبل یاء دو گونه باشد مُشبعه و ملینه . مشبعه چنانک کسرهٔ نیل و زنخبیل و ملینه چنانک کسرهٔ دیر و پریر و متقدمان شعراء ... متحرک بکسره مشبعه را مکسور معروف و بکسرهٔ ملینه را مکسور مجهول" (خوانده اند)

Sipahr says :—"یای معروف یعنی باشباع گفته شود"

If an objection is raised here that Dr. Sachau's remark and Sam'ānī's statement only prove that the Yā-è-Majhūl was differently pronounced from the Yā-é-Ma'rūf, only in Central Asia, but not in Persia proper, it would in my humble opinion practically amount to nothing. In those days Central Asiatic towns like Samarkand, Bokhara, Khiva or Khwarazm etc., and Afghan towns

like Ghazni, Herat, Ghor etc. were centres of Muslim Persian learning; and the Khorasan of those days was more wide than its modern namesake. Persian poetry was born not in modern Persia but in central Asia. Rudakī, Daqīqī, Firdausī, 'Unṣurī, Farrukhī, Rūmī and hundreds of other contemporary poets wrote and lived not in modern Persia but in Centeral Asia or Afghanistan. In these regions the difference between the Majhūl and the Ma'ruf sound is still observed, and it is from these regions that Persian first came to India with the invaders. It found suitable patronage here and produced masters of Persian poetry like ابو الفرج رونی, فیضی, خسرو, مسعود سعد سلمان whose works have been accepted as models by later poets of Persia. The socalled Indian pronunciation then is not a Modern creation of Indian Muslims, but is the same as what existed and still exists in Afghanistan and Central Asia, the home of post-Islamic Persian.

If then the Persian Classical poets pronounced the Persian words containing the Yā-é-Majhūl differently from those containing the Ma'rūf one, is it not scientifically speaking correct to follow them and read their works just as they read them, and is it not wrong to enforce upon them a pronunciation to which they were strangers? Similarly should it not be considered scientifically wrong to print the works of Firdausī or any classical poet in modernized spelling, and are not, therefore, all their editions, whether brought out in Persia, Europe or India scientifically incorrect from this point of view?

Now let us turn to another part of the question viz. how long did the Persian writers continue to observe this difference?

It seems to me that at least up to the death of Hāfiz it was carefully observed and that later on it began to neglected more generally in the Ṣafawid period, until at last in the Qājār period, it appears to have entirely vanished. In the Dīwān è-Hāfiz, (XIV Cent. A.D.) I find that there are 25 ghazals having the Yā-è-Majhūl rhyme, and about 70 having the Yā-è-Ma'rūf; and in none of these ghazals do I find a single instance in which a Yā-è-Majhūl word is made to rhyme with a Yā-è-Ma'rūf one. Is

this not a significant fact? If it is, what does it signify? To my mind, it clearly shows that at least upto the days of Hāfiz the admixture did not take place, and that therefore it must have commenced later. The admixture is clearly found in the days of Lutf-è-'Alī Beg, the author of the آتشکده (XVIII Cent. A.D.) He himself has fallen into this error. He says:—

زرویش تار زلفین گره گیر - چو تار عنکبو تان شد سرا زیر
بود هر کوچهٔ آن از هری به - د دش از حور و دیوش از پری به
فرو شند و خرند آنجا همه چیز - دل جان پر ور و جان دل آ و یز
نشسته حاجبان زانبار گه دور - ره آمد شدن را بسته برمو ر
چنین کز بخت حاصل شدامیدم - بکام دل رخ مقصود دیدم
د گرمی گفت نه این نیست یاری - بود انیکار دو ر از یاری آری

In these lines every rhyme is a fautly rhyme. The author of Barāhīn-ul-'Ajam, comments as follows:—

باید دانست که سرا ز یر با گره گیر و هری باپری..... و دل آویز با چیز و مو ر با دو ر و امید بادید و آری با یاری قافیه نبود چه و او و یای هر یک از این الفاظ که اول ذکر شد مجهول اند و ثانی معروف"

(برهین pp. 92, 93).

He adduces further examples from سحاب, واله, مجمر and others and points out their faulty rhymes.

To these I may add a few more taken from

دیوا ن نشاط, کلیات قاآ نی, دیوا ن فتحعلی شاه قاجار, and a قصیده by the poet laureate بهار مشهدی which he wrote as a critical tribute to Sir Edward Grey in which he rhymes Grey, (the name of the famous statesman) with نسیم سحری:—

خاقان:—سینهٔ خویش هدف ساختهٔ تیر توایم
با خبر باش که ما کشتهٔ شمشیر توایم

ایضاً:— مملکت دل گرفت حسن جهانگیر تو
گر بکشی حاکمی گردن و شمشیر تو

ایضاً:— دادهام باز دل خویش بچشم مستی -
ای رفیقان شده از دست دل من دستی

بود ربط من و تو از ازل و اکنون تو -
بی سبب رابطه را ای بت من بشکستی -

قاآنی :— ای حسن تو چون فتنهٔ چشم تو جهانگیر -
صد سلسله دل در خم زلف تو بز بخیر -

Then using the قافیه of تسخیر , تدبیر , تعمیر he says:—

مهر یست دل افروز چوبگسارد ساغر -
بر قیست جهانسوز چو بر گیرد شمشیر

هر جا که بود مهرش چون شهد شود سم
هر جا که بود قهرش چون زهر شود شیر

در سایهٔ عدلش ز بس ایمن شده عالم
آسوده چرد آهو در خوابگه شیر -

نشاط :— مگو مرگ است بی او زندگانی -
که این ناکامی است آن کامرانی
غمش با نا توانان سازگار یست -
توانائی مجو تا می توانی -
در آن گلشن چه دلبندم که باشد -
پی گلچیدن آنجا باغبانے -

ایضاً :— ای شیفتهٔ روی نکوی تو جهانے -
نیکو نتوان گفت که نیکو تر از آنی
و آنرا که در اوصاف تو باشد سر گفتار -
هرعضو لبی باید و هر موی زبانی

ملک الشعراء بهار :— سوی لندن کذرای پاک نسیم سحری
سخنی از من بر گو به سراد ورد گری
کای خردمند و زیری که نپرورده جهان *
چون تو دستور خردمند و وزیر هنری
*
* * * * *
و ربدی رای تو دایر بحیات ایران *
این همه ناله نمی ماند بدون اثری

Sipahr who wrote his Barāhīn-ul-'Ajam about 70 years ago, asks his cotemporaries whose ignorance in these matters he deplores, that they should not mix up in rhyme the Yā-è-Majhūl with the Yā-è--Ma'rūf. Says he :—

"باید دانست که یای معروف را با یای مجهول قافیه نتوان آورد"
(p. 29).

His opinion is further endorsed by a later writer, who wrote only 8 years ago *viz.* Prince Najaf Qulī Mīrzā, author of Durra-è Najafī, a very useful and handy manual of Persian prosody rhyme and figures of speech. He says:—

"شیر خوردنی که یاء آن معروف است با شیر درنده که یاء آن مجهول است قافیه نباید کرد" (p. 88)

Even in modern times inspite of the general assertion that the Majhūl sound has antirely disappeared from Persia, do we not hear the the Persians prononcing بلے and آرے with a clear Majhūl sound ?

Further it may be remembered that there are certain Persian words which the lexicographers tell us, differ in meaning according as they are pronounced with a Ma'rūf or a Majhūl sound :—*e.g.*

	Ma'rūf		*Majhūl*
شیر	... Milk	...	Lion
سیر	... Garlic	...	Satisfied
زیر	... Musical Note	...	Low
بیش	... Poison	...	More
ریش	... Beard	...	Wound

The above facts then lead to the following conclusions *viz.*, that Persian classical poets upto the age of Hāfiz carefully distinguished the Majhūl from the Ma'rūf; that therefore in reading their works the Majhūl pronunciation ought to be distinguished from the Ma'rūf, and that it should be regarded more correct than the Ma'rūf or the modern Persian pronunciation; that the admixture of the two sounds took place after the period of Hāfiz; that the most recent authorities in Persia condemn the admixture; and that therefore the modern Ma'rūf pronunciation of the Yā-è-Majhūl is as degenerate as it is foreign to Persia.

Argument 4.

Now let me turn to the fourth Argument, which is nothing else, but the consensus of opinion of genuine Persian writers on the point. I will simply quote their opinion, leaving them to speak for themselves.

Shams-e-Qays who completed his Mu'jam* at Shiraz about 630 A. H. (1232-33) under the patronage of the Atābegs under whom flourished Shaykh Sa'dī, says: (pp. 225-27.)

"ضمه ما قبل واو در لغت پارسی دو گونه بود مُشْبَعَه و و مُلَيِّنَه مشبعه چنانک ضمهٔ حور و سورْ و ملينه چنانک ضمه روز و يوز و همچنين کسره ما قبل ياء دوگونه باشد مشبعه و ملينه مشبعه چنانک کسرهٔ نيل و زنجبيل و ملينه چنانک کسرهٔ ديو و پريو و متقدمان شعراء متحرک بضمهٔ مشبعه را مرفوع معروف خوانده اند و متحرک بضمهٔ ملينه را مرفوع مجهول و همچنين متحرک بکسرهٔ مشبعه را مکسور معروف و بکسرهٔ ملينه را مکسور مجهول" (p. 225)

"و بهيچ حال ميان مکسور معروف و مکسور مجهول در قوافی جمع نشايد کرد از بهر آنکه ياء در مکسور معروف اصلی است و در مکسور مجهول گوئی منقلب است از الف و از ين جهت آنرا با کلمات ممالهٔ عربی ايراد توان کرد چنانک انوری گفته است

بذين دو روزه توقف کی بوک خود نبود
درين مقام فسوس و درين سرای فريب

* The value and importance of this book can be easily estimated from the following remark of the editor of the text as reproduced by Prof. Browne in his Preface to the Gibb Memorial edition of the text:—

"This rare and precious work, preserved to us so far as is known only in three manuscripts, one in the British Museum, one in Bankipore in India, and one in the Library of St. Sophia at Constantinople, was composed by Shams-uddin Muhammad bin Qays of Ray in the early part of the 7th century of the Flight (13th of our era) and happily escaped the destruction in which the Mughal invasion of a few years later involved so large a portion of the earlier Persian literature, including another of the works of the same author. It comprises three parts (called *Fann,*) of which the first treats of Prosody, the second of Rhyme, and the third of poetical Criticism and its canons; and it may be confidently asserted that from the Arab Conquest until the present day, a period of more than 1260 years, no such accurate, complete and comprehensive treatise on this subject has been composed in Persian, at any rate so far as our knowledge goes."

چرا قبول کنم از کس آنچ عاقبتش * زخلق سرزنشم
باشد از خدای عتاب * ولکن درین جنس باید که از استعمال کلماتی کی
در محاورات بارسی کویان متداول نباشد احتراز کنند تا
معیب نیاید چنانک روذکی کفته است (شعر)

کل صد برک و مشک و عنبر و سیب * یاسمین سپید و مورد بزیب
این همه یکسره تمام شذست * نزد توای بت ملوک فریب

آنکه کفته است (شعر)

شب عاشقت لیلة القدرست * چون تو بیرون کنی رخ از جلباب
و امالت جلباب در محاورات دری نیاید"

"Sipahr" mustawfi, the famous author of ناسخ التواریخ wrote his براهین العجم فی قوانین المعجم in 1268 A.H. *i.e.* about 70 years ago. The value of this work can be judged from the circumstances under which it was composed. Nasiruddīn Shah Qajar, wishing to resuscitate the fallen and sunken condition of Persian poetry in his days, one day sent for his minister مرزا آقاخان and after expressing his appreciation of his services to the State, said to him :—

"اینک شعر فارسی و نظم دری از درجهٔ خویش ساقط است و شعرای
این زمان را از متقدمین محلی هابط * زیرا که چون فتنهٔ چنگیزخان
بالا کرفت و سلطنت مغول در ایران استیلا یافت وضیع و شریف را

I feel great pleasure in observing that the succesful publication of this rare and precious work was to a great extent due to the disinterested generosity displayed in the spirit of a true and liberal scholar by our worthy chairman, Mr. Salahuddin, who granted the requests of the trustees of the Gibb Memorial Series, and placed at their service, the valuable Ms. of the book preserved in the Oriental Library of his worthy father at Bankipore. I sincerely hope that he will not grudge the same generous and sympathetic help to his Indian brotheren who are engaged in doing research work here, in India, in Persian and Arabic languages and literatures:—

فیض روح القدس ارباز مدد فرماید * دیکران نیز کنند آنچه
مسیحا میکرد

با تیغ گذرانیدند و قاضی و دانی را بمعرض دمار در آوردند قانون شعر و قواعد قافیه که شعرا بر زبان داشتند و چنان نزدیک ایشان معروف بود که هرگز در کتابی نمی نگاشتند یکباره درمیانه محو و منسی گست چون دیگر باره جهان آرام یافت و نظم جهان با ندام شد مردم انجمن ساختند و باز بکسب هنر پر داختند و یاد فصاحت کردند و ساز بلاغت نهادند - السنه دیگرگون بود هیچکس از آن قواعد آگهی نداشت الا جرم پانصد سال و برزیادت است که هیچ پارسی زبان شعر صحیح نتواند گفت و هر کس ازین مردمان که طبعی موزون داشته و نظمی نگاشته علیل و سقیم افتاده اکنون کسی باشد که او را قوه قدسیه مدد کند و نفس قدسی نظر فرماید که با ستقرا آن دقایق و لطایف از کلام فصحا استنباط تواند کرد و ببرهان و سند رقم نمود تا قانون فصاحت و بلاغت در دولت ما تازه شود و شعرای درگاه ما از پیشینیان واپس نمانند" *

Thereupon the minister sent for Sipahr and entrusted the work to him which resulted in the production of the Baráhín. The author says (pp. 28-29-30).

"باید دانست که در قوافی فارسیه خواه آن قافیه مردف بر دف مفرد باشد چون سرور و سریر و خواه مردف بر دف زاید چون سوخت و گسیخت این واو و یا بر دو نوع بود یا معروف بود یعنی باشباع تمام گفته شود چون واو و یای پور و پیر که با واو و یای کلمات عرب نیز روی آورند مثلاً پور را با سرور و پیر را با سریر توان آورد و یا این واو و یا مجهول بود چون واو شور و یای شیر درنده * پس باید دانست که واو و یای معروف را با واو و یای مجهول قافیه نتوان آورد و با لفاظ عرب که واو و یا دارند هم آوردن خطاست. مثلاً شور را با سرور و شمشیر را با وزیر قافیه کردن صحیح نیست مگر الفاظی که در کلمات عرب در حالت اماله بیا خوانند آن نیز حالت یای مجهول پیدا کند مثلاً رکاب را چون رکیب خوانند بانشیب که بایای مجهول بود قافیه آورند لکن با طبیب قافیه کردن خطا بود چنانکه انشاء الله در باب اماله گفته خواهد شد و شعرای متقدم جمیعا رعایت نموده اند و مجهول با معروف نیاورده اند و باید دانست که بعضی الفاظ که با واو و میباشند معنی مختلف دارند بسا باشد که در بعضی

از معانی بیا و واو مجهول اند و در بعضی از معانی بیا و واو معروف چه بسیار کسان که چون این قواعدش القا نی از برای انکار ازین قبیل الفاظ پیدا کند و در نیابد و بهمان جهل باقی ماند مثل شیر که چون بمعنی درنده بود بیای مجهول است و چون بمعنی شیر خوردنی بود بیای معروفست مولوی معنوی در مجهولات یائی غایت سعی مبذ دل نموده و نیک باید دانست که درین اشعار نیز رعایت کرده است که فرموده * شعر کار پاکان را قیاس از خود میگر - گرچه باشد در نوشتن شیر شیر * یعنی در نوستن شیر درنده را چون شیر خوردنی نویسند البته چنین بود زیرا که در تکلم تفاوت کند نه در نگارش پس شیر

خوردنی که با یاء معروف [است] با میگر قافیه نموده درین شعر که فرموده شعری آن یکی شیری است کادم می خورد - آن یکی شیری است کادم می خورد * با اینکه شیری موصوله است باز آدم در جائی بمنزلهٔ فاعل بود و در جائی بمنزلهٔ مفعول و قافیه شیر نبود و نزدیک باین بسیار است چنانکه هم اورا ست شعر چون از او گشتی همه چیز از توگشت چون ازاو گشتی همه چیز از توگشت و ازین الفاظ مشتر که بسیار است چون زیر و زریز و سیر و زور و امثال اینها که در پارهٔ معانی بیای مجهولند و در پارهٔ بیای معروف مخاص [؟ ملخص] سخن آنست که متقدمین مجهول و معروف را قافیه ندانند "

" و باید دانست که یائی که در کلمات مماله بود بتر قیق خوانند و با یای مجهول عجمان انباز بود و قافیه شود و ایراد آنها با یای معروف بر خاطا بود مثلاً کتیب و حسیب با نشیب و فویب قافیه شود اما با طبیب و حبیب روا نبود و همچنان ادیب با شمشیر آید و با تدبیر نشاید و حجیز با گریز روا بود اما با عزیز قافیه نشود و اقبیل با ارد بیل آید و با نیل نشاید واحدی از شعرای متقدم کلمات مماله را با یای معروف قافیه نیاورده اند..... و فتحه که مجاور یا بود چون بکسره من باب الاماله خوانند آن یا نیز بتر قیق بود چون عیب و شعیب که بکسر عین خوانند پس با نشیب و زیب آید و سیل و خیل که در اماله بکسر سین مهمله و خای معجمه خوانند با ارد بیل و بیل که با یای مجهول است قافیه سازند "

Then he quotes from آذر the lines given above viz. ز رویش تار زلفین etc. and remarks :—

"باید دانست که..... سرا زیر باگر هگیر و هری با پری و زیب با ترتیب و دلاویز با چیز و موز باد ور و امید بادید و آری با یاری قافیه نبود - چه واو و یای هر یک ازین الفاظ که اول ذکر شد مجهول اند و ثانی معروف"

Then he quotes from هاتف - صباحی - سحاب - مجمر

and observes :— واله اصفهانی - عاشق اصفهانی

"یای شکیب مجهولست و یای نصیب معروف و همچنان یای زیست و چیست معروفست و یای نیست و ایست مجهول و باهم روا نبود باگفتار ایشان کردار سایر آشکار است و در کلام هر یک انیگونه سخن از بسیار که ذکر همه موجب اطناب است و مایهٔ رنجش قلوب اصحاب بعدی درین عهد در ایراد غلطات جهد کنند که امثال این قصیدهٔ حکیم انوری ابیوردی را که فرموده صبا بسبزه بیاراست دار دنیی را - نمونه گشت جهان مرغزار عقبی را لفظ دنیی و عقبی و سایر قوافی را بالف خوانند و چنان صحیح دانند و هیچ ننگرند که کسنی و فربی که حکیم درین قصیده قافیه فرموده این هر دو لغت فارسی است و با یای مجهول موضوع است چگونه میشود که کس با الف خواند و روی را الف داند پس باید دانست که الفاظ قوافی در امثال این قصیده آنچه فارسی است از قبیل کسنی و درپی و فربی وهمی همه با یای مجهول موضوع است و آنچه عربی است از قبیل دنیی و عقبی و اعلی و اولی ممالتا بیا خوانند و یای این الفاظ حالت یای مجهول دارد پس نه با الف قافیه شوند و نه بایای معروف و بسیاری ازین الفاظ را عجمان مشترک آورند یعنی در قوافی الفی با الف ایراد نمایند و در قوافی یائی اماله نموده بایای مجهول قافیه سازند"

Rizā Qulī Hedāyat, the celebrated author of the Majma'ul Fuṣaḥā, in his انجمن آرای ناصری under the word شیر says:—

"شیر با اول مکسور و یای مجهول معروفست و برج اسد را نیز گویند..... و دیگر معنی شیر است که میخورند و باین معنی با یای معروفست نه مجهول و استادان شعر این دو یا را با یکدیگر قافیه نمی کنند و فرق میگذارند مولوی گفته کار پاکان را قیاس از خود مگیر - گرچه باشد در نوشتن شیر شیر * هست یک شیری که آدم می خورد - و آن دگر شیری که آدم می خورد"*

Prince Najaf Qulí Mirzā wrote in 1911, only eight years ago, his treatise on Prosody, Rhyme and Figures of speech entitled دُرّهٔ نجفی, meant to be used as a *text-book* in Persian schools. He says (pp. 87 and 88) :—

"سابقا وعده کردیم که بیان واو و یاء معروف و مجهول را بنمائیم چون که اکثر شعرا یعنی اساتید معروف را با مجهول قافیه نمی نمایند مثلاً دود را که واو معروف با رود که واوش مجهول یا مثل شیر خورد نی که یاء آن معروف است باشیر درنده که یاء آن مجهول است قافیه نباید کرد و این یاء معروف و مجهول علامتی ندارد که از یکدیگر بتوان تمییزداد مگر انیکه بطور سماع است در کتب بعض لغات قید معروف یا مجهول بودن واو و یا را مینمایند - بلی بعضی گویند یاء مجهول بدان ماند که گویا در اصل الف بوده یعنی در تلفظ چنان ادا کنند که اشمامی از الف داشته باشد اینست که مجهول را با کلمات عربی که امالة شده باشد قافیه میکنند مثلاً حجیب را که امالهٔ حجاب است انوری باشکیب آورده -

تا ماه رویم از من رخ در حجیب دارد
نی دیده خواب دارد نی دل شکیب دارد

Conclusion.

In view of the evidence derived from (i) the significance of the term *Yā-é-Majhūl* itself; (ii) the Pahlavī and Avestā languages; (iii) the Works of Post-Islāmic Persian poets; and (iv) the remarks of genuine and standard Persian authors, I think it is justifiable to conclude (1) that the *Yā-é-Majhūl* sound is essentially different from that of the Yā-é-Ma'rūf; (2) that it is a genuine Persian sound, having existed in Persia for centuries in pre-Islāmic as well as post-Islāmic times down to the end of the xiv century A.D.; (3) that the so-called Indian pronunciation is the proper Persian classical pronunciation, which was scrupulously observed by such great Persian poets as Rūdakī, Firdausī, Sanāī, Anwarī, Khāqānī, Nizāmī, 'Attār, Sa'dī, Hāfiz, and their contemporaries; (4) that therefore in reading their works (and generally

speaking Persian literature upto the end of the xiv century A.D) if the words containing it, are pronounced after the Indian (= proper classical Persian) manner, it should not be regarded as incorrect and condemned as 'erroneous', 'corrupt' and 'vicious'; but on the contrary it should be considered as scientifically more correct than the ma'rūf (or modern Persian pronunciation); (5) that in reading Persian literature of the Safawid and subsequent periods, its neglect in favour of the Ma'rūf or the modern Persian sound, may be tolerated, although thoughtful Persian writers themselves (even of so late a date as 1911 A.D.) clearly show their disapproval thereof; (6) that a differenciation between the Majhūl and the Ma'rūf sounds of the Yā commends itself for adoption, because it enables us to grasp more easily and quickly the different senses of one and the same word.

PART II.

I. The Nature of the Yā-e-Majhūl.

The difference between the Yā-é-Ma'rūf and the Yā-é-Majhūl, according to the author of the Anjuman Arā-é-Nāṣirī, is, that while in the former case its preceeding letter is affected by a perfect Kasra (کسرهٔ خالص), in the latter is affected by an imperfect Kasra; He says :—

"اگر ما قبلش (یعنی ما قبل یاء) کسر خالص باشد یای معروف گویند و اگر خالص نباشد یای مجهول..... چون ماقبلش کسر خالص باشد برای خطاب باشد چون کردی و گفتی و برای نسبت بود چون باد بهاری و خراسانی .....وچون ما قبلش کسر خالص نباشد برای تنکیر و وحدت آید چنانکه گوید مردی باین راه رفت یعنی یک مرد"

Philologically speaking the view of Shams-é-Qays appears to be more correct. According to him the Yā in معروف مکسور is 'original' whereas in the مجهول مسکور it is an 'inversion' of Alif, and that is why it rhymes with Arabic words which undergo Imala. He says as quoted above :—

"بهیچ حال میان مکسور مجهول در قوافی جمع نشاید کرد از بهر انکه یا در مسکور معروف اصلی است و در مسکور مجهول منقلب است از الف و از این جهت آنرا با کلمات ممالهٔ عربی ایراد توان کرد"

The fact is that the Majhūl sound represents the aê of zend and the ê sound of Sanscrit, and as such, it is quite distinct and different from the Ma'rūf sound.

2. The Principal Varieties of Yā-é-Majhūl.

As mentioned above, there are two Yā's in Persian: the Yā-é-Ma'rūf and the Yā-é-Majhūl. The former has six or seven varieties :—

(1). یای مخاطب حاضر—which indicates second person singular *e.g.* گفتی - کردی ;

(2). یای مصدر — which is the Yā of the verbal noun forming abstract nouns, such as توانگیری درویشی etc.

(مشک ریختن =) مشک ریزی ; (گل ریختن =) گلریزی

(3). یای فاعلی which shows 'agency', e.g. جنگی warrior;

(4). یای مفعولی "The Yā of the object, expressing a thing taking effect, or the person being affected, by some act, as سندی 'established by some authority', لعنتی 'cursed';

(5). یای نسبتی of relation *e.g.* هندی Indian ; فارسی : Persian;

(6). یای لیاقت which expresses "fitness" *e.g.* کشتنی : 'deserving of being killed';

(7). یای متکلم which expresses (in Arabic) the pronoun of the first person singular as ربّی 'my lord'; قبله گاهی etc.

The *Yā-é-Majhūl* also is of several kinds :—

(1). یای استمراری which shows "continued or repeated action, affixed to the preterite of verbs, to convey the idea of perpetuity or frequent occurence as زید هر روز نزد من آمدی = "Zaid used to visit or kept visiting me daily.";

(2). یای تنکیر which shows "any" or 'an uncertain' individual *e.g.* as سپهر says :—

گرگی در گله افتاد و مردی بشهر آمد یعنی گرگ غیر معلوم و مرد غیر معین

(3). یای وحدت which shows a "certain" individual- *e.g.* یک مرد - یک گرگ = مردی - گرگی ;

(4). یای تعظیم when the مخاطب is غایب e.g. چه بزرگ مردی بود ; (when the مخاطب is حاضر it would be معروف) ;

(5). یای زاید (*a*) used for زینت کلام *e.g.* چنین کردمی = چنین کردم ;

(*b*) the Yā which comes after ست *e.g.* as Sa'di says:—

اگر گل را نظر بودی چون نرگس تا جهان بیند
ز شرم رنگ رخسارش چو نیلوفر در آبستی

(6). یای تعجب when the مخاطب is غایب (otherwise it would be معروف) e.g. چه مرد بد i.e. فلان مرد بدی است ;

(7). Other varieties are یای مقدار ; یای تحقیر etc.

When a word followed by یای تعظیم or یای تنکیر, یای وحدت is affected by اضافت or used as an adjective, the یای مضاف and the یای موصوف should be dropped. Thus it is wrong to say مردی پردلی it should be either مردی پر دل or مرد پردلی.

3. *A List of useful words containing the Yā-é-Majhūl.*

There are many Persian words which contain the Yā-é-Majhūl. A few of them, which we generally come across in reading classical literature, are given below:—

بلی and آری are still pronounced by the Persians with a Majhūl sound.

The following words are generally used as rhymes with Imalated Arabic words:—

بهر حال و القصه like تقلیل و انحصار used for باری ;

بی without

دریی a patch on a garment

نی no ; not ;

فربی stout

کسنی succory ; مانی Manes, the name of the Painter ;

مری contention ; می used for نبی ; زینت کلام and نوی the Quran

هری Herat ; همی same as می ;

Illustrations :—

انوری :— صبا بسبزه بیاراست دار دینی را
نمونه گشت جهان مرغزار عقبی را
.....
حرارت سخطت با گران رکابی ء سنگ
ذ بول کاه دهد کوههای فربی را
خدای عز و جل گوئی از طریق مزاج
باعتدال هوا داد جان مانی را
روایح کرمت باستیزه روئی طبع
خواص نیشکر آرد مزاج کسنی را

ظهیر :— سفر گزیدم و بشکست عهد قربی را
مگر بحیله به بینم جمال سلمی را
اگرچه طائفهٔ پیش من درین دعوی
بریشخند برون میبرند آری را

ناصرخسرو :— چه چیز بهتر و نیکوتر است در دنیی
سپاه نی ملکی نی ضیاع نی رمه نی
نگاه کن که بدین حرفها چگونه خبر
بجان زید رساند زبان عمر و همی
همیت گوید هر یک که کار خویش بکن
اگرت چشم درست است درنگر باری

سپهر :— سخن چو رانده شود تیر جسته است از شصت
بتیر جسته کنون چون کنم که چاره نمی
توان ولی تو تن آسان بجای در منشین
بجای آن نرسد کان بجای بنشستی

Words ending in ب

آسیب : trouble ; آریب : crooked ; پاشیب : round of a ladder ; فریب : deceit ; زیب : elegance ; سراشیب : declivity ; سیب : apple ; شکیب : patience ; تیب : astonished ; confounded ; شیب : has several shades of meaning : declivity ; whip-lash end ; wet ground made uneven by rain ; hasty ; arrow-whizz, etc.

کیب : bend ; نشیب : low ; declivity ; نهیب—fear ; وریب same as آریب -

The Arabic words which are generally made to rhyme under (مالہ) with these Persian words are کتاب - حساب - رکاب - شعیب - جلباب - عقاب - حجاب etc.

فردوسی :— بدرد پی و پوستشان از نهیب -
عنان راندانند و پا از رکیب

نظامی :— صنعت من برده ز جادو شکیب -
شعرمن افسون ملائک فریب -

سعدی :— رفتی و صد هزار دل دوست در رکیب -
ای جان اهل دل که تواند ز تو شکیب

In this ode Sa'di uses the following rhymes :—
زیب - سیب - دلفریب - کتیب - عتیب -

Words ending in ت

With Yā é Ma'rūf :— گزیت - شنبلیت - بیست (20) - چیست - تریت - گریست - زیست - کیست etc.

With Yā é Majhūl :— شبیخت - آویخت - آمیخت - دژهیخت (Jerusalem) - (scattered) - سویست (Ignorance) - ریخت - بیخت - انگیخت - ایست (stand) - نیست - گویست (blow) - فریفت - شگیفت - (200) دویست

فردوسی :— اگر سال گردد هزار و دویست -
بجز خاک تیره ترا جای نیست

مولوی :— گفت دارم از درم نقره دویست -
نک به بسته سخت بر گوشه ردی است

سعدی :— اگر تو هزاری و دشمن دویست -
چو شب شد در اقلیم دشمن مایست

همی and نی (negative) have یای مجهول and therefore when joined to است rhyme with ایست - دویست . For the same reason Imalated Arabic words rhyme with them.

انوری :— برترین پایه مرد را عقل است
بهترین مایه مرد را تقوی است
بر جمادات فضل آدمیان
هیچ بیرون ازین دو معنی نیست
چون ازین هر دو مرد خالی گشت
آدمی و بهیمه هر دو یکی است

Words ending in چ

Ma'rūf:— زیچ - تیچ - کابلیچ - زانیچ - آخشیچ - بازنیچ (رنج و محنت =) سیچ

Majhūl:— بسیچ readiness; desire; نویچ (ivy) - خیچ - پیچ - هیچ - ایچ (plough share) - سیچ (order) - گیچ (distracted) - کهیچ (a fort in Seistan).

فردوسی :— نمانیم کارام گیرند هیچ سواران ما با سپاه کهیچ
چراغیست مر تیره شب را پسیچ - به بد تا توانی تو هرگز مپیچ

رومی :— ما که ایم اندر جهان پیچ پیچ - چون الف کو خود ندارد هیچ هیچ

Words ending in د (= ذ)

Ma'rūf:— - گزید - ترید - مروارید - شنبلید - کلید - پلید آرمید - شنید - کشید - رسید etc.;

Majhūl:— - سپید - نوید - جاوید - ناهید - جمشید شید - کوید (Cauldron) - خورشید - بید (bright) - Imperatives like بشنوید etc. کنید

فردوسی :— سپه گشت رخشان چو روز سپید -
گسستند پیوند با جمشید
بایرانیان گفت بیدار بید -
که من کردم آهنگ دیو سپید

مولوی :—ای اسیران سوی میدانگه روید -
کز شهنشه دیدن جود است امید
بیم کافر را بخواری منگرید -
که مسلمان مرد نش باشد امید

Words ending in ر

Ma'rūf:— شیر - گیر - میر - تیر - پیر - سیر (garlic) - شیر (Milk)
Majhūl:— آزیر (greedy) پریر (day before yesterday) -
- کویر - شمشیر - دیر - زیر - دلیر
سیر (satiated; also the weight or measure) -
شیر (lion) - چیر (dominant).

فردوسی :— پری و پلنگ انجمن کردو شیر -
ز درندگان گرگ و ببر دلیر
سعدی :— ملک را بود بر عدو دست چیر -
چو لشکر دل آسوده باشند و سیر

Words ending in ز

Ma'rūf:— نیز - مویز - کنیز - کشنیز - پشیز - گریز - خرخیز - پالیز
چیز - دهلیز
Majhūl:— آبریز (a bath vessel; drain; privy, etc.)
انگیز - شبدیز - آویز - آمیز - پرهیز - پرویز - ستیز - تبریز -
تیز - اسپریز - رستاخیز - ریز - خیز -

فردوسی :—بدژخیم فرمود تا تیغ تیز -
بگیرد کند مرد را ریز ریز
بر انگیخت از جای شبدیز را
تن و جان بیارا ست آویز را
نظامی :—از آن شد نام آن شهزاده پرویز -
که بودی بر همه دلها دلاویز
انوری :—کی بود کین سپهر حادثه زای،
همه از یکدگر فرو ریزد
تا چه پرویز نست او که مُدام
بر جهان آتش بلا بیزد

سعدی :—عزیزی در اقصای تبریز بود -
که همواره بیدار و شب خیز بود

ایضا :— پیوند روح می کند این باد مشکبیز -
نزدیک نوبت سحر است ای ندیم خیز
شاهد بخوان و شمع برافروز و می بنه
عنبر بسای و عود بسوزان وگل بریز
گر دوست دست میدهدت هیچ گو مباش -
خوشتر بود عروس نکو روی بی جهیز
من دروفا و عهد چنان کند نیسم -
کز دامن تو دست بدارم زتیغ تیز
لیکن بدست خویشتنم کش که گفته اند -
از دوستان تحمل و از دشمنان ستیز
گر تیغ می زنی سپر انیک و جود من -
عیار مدعی کند از کشتن احتیریز
فردا که سر زخاک برآرم اگر ترا -
بینم فراغتم بود از روز رستخیز
تا خود کجا رسد بقیامت نماز من -
من روی در تو و همه کس روی در حجیز
سعدی بدام عشق تو در پای بند ماند -
قیدی نکرده که میسر شود گریز

امیر خسرو دهلوی :—هوا برسرت زد برهنه منخیز -
سرت شد بباد آبرو گو بریز

Words ending in ژ

Majhūl:— ریژ (desire) - ویژ (special) -

Words ending in س

Ma'rūf :— - نویس - فرنگیس - برجیس - سائیس - بادریس - (خشم =) ریس - (اسپ تند=) سیس - etc.

Majhūl :— - لیس - دیس - (غفلت =) شویس - اسپریس - (مبالغه درمعامله =) مکیس - (زیرک =) اریس

فردوسی :—خوش آید ترا از گدایان مکیس -
که در بذل هستی تو بی شبه و دیس
نشانه نهادند بر اسپریس -
سیاوش نکرد ایچ باکس مکیس

Words ending in ش

Ma'rūf :— ریش - کویش - خشیش - کاویش (beard) etc.
بیش (poison) - etc.

Majhūl :— آدیش (fire) - کیش (law; religion) - فردیش (quarrel)
ریش (wound) - بیش - بیش - خویش - میش
(خلال =) دندان فریش - (کد با نو =) خدیش - نیش
درویش etc.

انوری :— ای تو نگر ز تو بسیط زمین
وز نظیر تو آسمان درویش
بیتو رفتست اگر نه در زنبور
در نی نوش کی نشستی نیش
جان تو دادهٔ جهانی را
فرق نا کرده اهل مذهب و کیش
این نه خلق است نور خورشیداست
که به بیگانه آن رسد که بخویش
شاد باش ای بمعجزات کرم
مریمی از هزار عیسی بیش
تا نگوئی که شعر مختصر است
مختصر نیست چون توئی معنیش
بخدای ار کس این قوافی را
بسخن بر نشاندی بسریش

Words ending in غ

Majhūl :— آریغ - (hostility) - آمیغ - میغ - ستیغ -
- (عداوت =) زیغ - (کینه =) ریغ - تیغ - دریغ

فردوسی :— زگرد سواران هوا بست میغ
چو برق درخشنده فولاد تیغ

Words ending in ک and ب

Ma'rūf :— منجیک - تاجیک - تاریک - پالیک - باریک - کیک - شیک - سیک - ژیک - جیک - (زیچ =) زیگ

Majhūl :— نیک - ویک - ریگ - دیگ etc.

سنائی :— چون بعلت کند سلام و علیک
از بد و نیک تو شود بد و نیک

مولوی :— تو قیاس از خویش می گیری و لیک
دور دور افتادهٔ تو نیک نیک

سعدی :— غم و شادمانی نماند و لیک
جزای عمل ماند و نام نیک

ایضا :— فرو برده سر کا روانی بدیگ
چو از پا فرو ماند کا نش بریگ

Words ending in ل

Ma'rūf — آغیل - شلیل - زنبیل - کیل etc. پیل - نیل

Majhūl :— etc. - بیل - اردبیل - گیل

فردوسی :— سپاهی که از بردع و اردبیل
بیامد بفرمود تا خیل خیل
همی راند از نسان که در کوه سیل
بآمل گذشت از در اردبیل

سعدی :— یکی اهنین پنجه در اردبیل
همی بگذ رانید پیکان ز بیل

Words ending in و

Majhūl :— کالیو (distracted) - دیو - خدیو - پرمیو - (نقاب و برقع) زریو - (foolish) فلیو - (the hero) گیو - (noise) غیو = غریو - (bow) شیو - ریو - (brave) نیو -

فردوسی :— سپهدار کاکوی برزد غریو
بمیدان در آمد بمانند دیو
چه طوس و چه گودرز و گشواد و گیو -
چه خراد گرگین و شاپور نیو

سعدی :— شنید این سخن بخت برگشته دیو -
بزاری بر آورد بانگ غریو

Words ending in ی

Ma'rūf:— کاشی - داوری - تاری - بارگی - (آسیتن=) آستی - آزادی - لامانی (انگشتری - to use the word without ی, as in the sense of 'ring,' is said to be wrong) فرهی - زی - کُستی - دری - پری - ستی etc.

Majhūl:— (without) ابی=بی - (the Quran) نوی = نپی = نبی - کاشکی - فربی - در پی - باری - بلی - آری - (گریبان=) گری - همی and می - هِری (Herat) مانی (the Painter) - مرنی (حضومت و برابری)

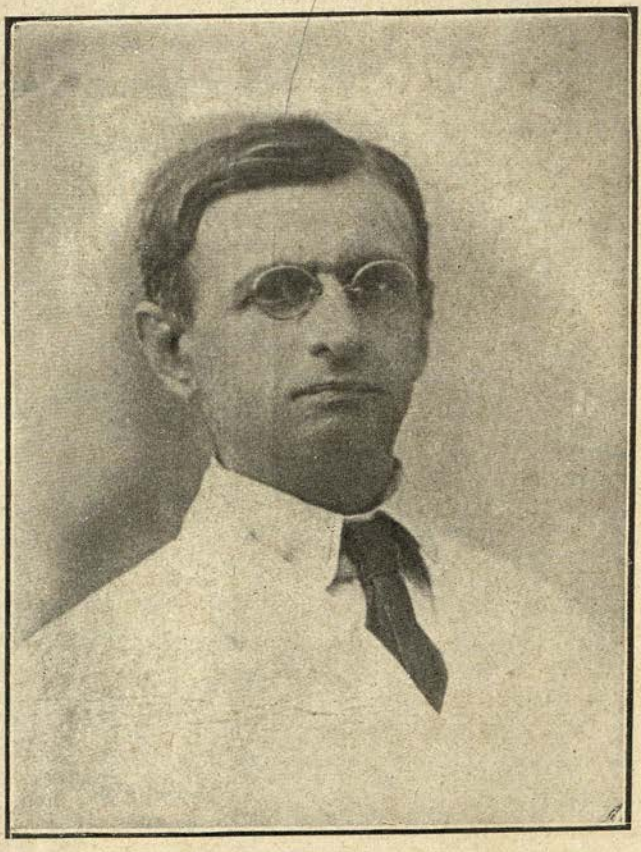
RECURRENT AND PARALLEL PASSAGES IN THE PRINCIPAL UPANISHADS AND THE BHAGAVAD-GĪTĀ

WITH REFERENCES TO OTHER SANSKRIT TEXTS

BY

GEORGE C. O. HAAS, A. M., PH. D.
NEW YORK CITY

Reprint from
JOURNAL OF THE AMERICAN ORIENTAL SOCIETY
Volume 42, pages 1-43
1922



Mr. Gustasp K. Nariman.

Born 9–8–1873. *Died 4 April 1933.*

Author of:

(1) "Literary History of Sanskrit Buddhism";

(2) "Iranian Influence on Moslem Literature", from the Russian of Inostramzev;

(3) "Priyadarsika", jointly with Jackson and Ogden;

(4) "Religion of the Iranian Peoples", from the German of C. P. Tiele.

ORL
294.592
Upa/Rec
Rel. 181.4
Sha Rec

RECURRENT AND PARALLEL PASSAGES IN THE PRINCIPAL UPANISHADS AND THE BHAGAVAD-GĪTĀ

WITH REFERENCES TO OTHER SANSKRIT TEXTS

GEORGE C. O. HAAS

NEW YORK CITY

INTENSIVE STUDY of those wonderful old treasuries of Hindu theosophic lore, the Upanishads and the Bhagavad-Gītā, is requisite for any understanding of their contents, except of the most superficial kind. For adequate interpretation of their meaning one must take into account the background of Vedic ritual and of legendary lore, the origin and development of metaphysical conceptions in India, the sequence and interrelation of the various texts, and other matters of a similar nature. In intensive study of this kind it is naturally essential to make careful comparison of expressions of the same thought in various passages and to assimilate and combine, or on the other hand differentiate and contrast, the statements, according to their nature and their context; and it is to facilitate such comparison that I have prepared for publication the present collection of recurrences and parallels, which constitutes a by-product, so to speak, of certain work in this field upon which I have been engaged for a number of years.

The material here assembled falls, broadly speaking, into three categories: (1) repeated episodes and passages, long or short; (2) recurrences of the same ideas and of the same similes; (3) allusions and the like. As will be seen at a glance, this collection of repetitions and parallels differs altogether in scope and in arrangement from Col. George A. Jacob's *Concordance to the Principal Upanishads and Bhagavad-Gītā* (Bombay, 1891), which is invaluable for tracing a presumable quotation, studying a technical term, or investigating a special

usage. The present paper, while omitting notice of the repetition of brief formulas and phrases (see a subsequent paragraph), includes similarities of thought and of imagery, which are in many cases not revealed by a concordance, as well as numerous references to other Sanskrit texts; and its sequential arrangement makes available, section by section and line by line, without the necessity of search or collation, the material gathered in relation to each Upanishad and thus renders it serviceable in connection with consecutive reading or critical examination of any portion of the text.[1]

The following texts have been included in this study:—

Bṛhad-Āraṇyaka [Bṛh.]	Īśā, or Īśāvāsya
Chāndogya [Chānd.]	Muṇḍaka [Muṇḍ.]
Taittirīya [Tait.]	Praśna
Aitareya [Ait.]	Māṇḍūkya [Māṇḍ.]
Kauṣītaki [Kauṣ.]	Śvetāśvatara [Śvet.]
Kena, or Talavakāra	Maitri, or Maitrāyaṇa
Kaṭha, or Kāṭhaka	Bhagavad-Gītā [BhG.]

The Upanishads are taken up in the order here given, which is the approximate order of their antiquity, so far as that has been ascertained (cf. Hume, *Thirteen Principal Upanishads*, London, 1921, p. xii—xiii). The Bhagavad-Gītā, which is included because of its close association for many centuries with the Upanishads, is placed last, as not being strictly a text of the same class.

It has seemed worth while to add also a number of references to the Mahānārāyaṇa Upanishad, which clearly belongs in the group of older Upanishadic texts. The numerous minor and later Upanishads, however, have not been included in the scope of this study; recurrent passages in them are for the most part merely quotations from the earlier treatises, and inclusion of references to them would have added considerably to the

---

[1] To make sure that nothing of consequence should be overlooked, I have gone thru every page of Jacob's *Concordance* after completing my own collection of material, and I have examined also the annotations in the translations of Deussen and of Hume. It is a pleasure to acknowledge the help derived from the labors of these scholars, and especially also to express my appreciation of comments and suggestions received from Professors A. V. Williams Jackson, E. Washburn Hopkins, Louis H. Gray, Franklin Edgerton, and Mr. Charles Johnston.

length of this paper without commensurate advantage. On the other hand numerous references to other Sanskrit texts, especially to the philosophic sections of the Mahābhārata, have been inserted because of their interest. I include also, for the convenience of the reader, a few stray citations of important Brāhmaṇa parallels, tho I have not made a search for others of the same kind. Quotations of Vedic mantras and the like in the Upanishads are not noted unless the passage happens to be considered in another connection.

In order to avoid needless expansion, it has been found necessary to omit notice of the repetition of brief formulas and phrases, as well as of sentences and turns of expression recurring at intervals in a series of sections, but found nowhere else. As chief among these may be mentioned the following:—

apa punarmṛtyuṃ jayati Bṛh. 1. 2. 7; etc. [see 3].
eṣa ta ātmā sarvāntaraḥ Bṛh. 3. 4. 1; etc.
ato 'nyad ārttam Bṛh. 3. 4. 2; etc.
dugdhe—annādo bhavati Chānd. 1. 3. 7; etc.
sarvam āyur eti Chānd. 2. 11. 2; etc.
etad evāmṛtaṃ dṛṣṭvā tṛpyati Chānd. 3. 6. 3; etc.
vāg eva brahmaṇaś caturthaḥ pādaḥ Chānd. 3. 18. 3; etc.
nāsyāvarapuruṣāḥ kṣīyante Chānd. 4. 11. 2; etc.
etad amṛtam abhayam etad brahma Chānd. 4. 15. 1; etc.; Maitri 2. 2.
bhavaty asya brahmavarcasaṃ kule Chānd. 5. 12. 2; etc.
annamayaṃ hi—vāg iti Chānd. 6. 5. 4; etc.
sa ya eṣo 'ṇimaitadātmyam—śvetaketo Chānd. 6. 8. 6—7; etc.
sa yo . . . brahmety upāste—bravītv iti Chānd. 7. 1. 5; etc.
sarveṣu lokeṣu kāmacāro bhavati Chānd. 7. 25. 2; etc.
saiṣā prāṇe sarvāptir Kauṣ. 3. 3, 4.
tad eva brahma—upāsate Kena 4—8.

All the occurrences of these expressions can be found, if required, in Jacob's *Concordance*.

No attempt has been made to decide whether one parallel passage is quoted from another. In many instances there is undoubtedly distinct quotation from an older and more authoritative Upanishad; in others the passages are drawn from a common source, as in the case of citations from the Vedas and related texts; some of the minor correspondences may be fortuitous, due to the similarity of subject and point of view. On quotations from and allusions to the Kaṭha Upanishad in the Śvetāśvatara consult Deussen, *Sechzig Upanishad's des Veda*, p. 289; on quotations in the Maitri, p. 312—313; for

comment on special parallels see the references to Deussen in **4, 125, 210,** below. For thoro discussion of parallels between the Upanishads and the Mahābhārata see Hopkins, *Great Epic of India* (New York, 1901), p. 27—46, cf. p. 85—190; consult also the collection of references in Holtzmann, *Das Mahābhārata* (Kiel, 1895), 4. 20—26.[2]

Before concluding these introductory paragraphs I wish to call attention briefly to a specially interesting group of parallel passages—assembled in a Conspectus[3] on an adjoining page—relating to the elements of man's constitution designated by the term *nāḍī*. Despite the suggestion of the phrase *hṛdayasya nāḍyas*, we have here no reference to arteries or veins, nor on the other hand to nerves or analogous filaments of the bodily structure; the details of the description preclude any anatomical identification. These vessels are stated to be minute as a hair divided a thousandfold; they are filled with substance of various colors; they conduct the *prāṇa*, or life energy; they have a special relation to the phenomena of sleep; one of them is the means of egress from the body at death; and so on. It is evident that, in using the term *nāḍī*, the writers of the Upanishads had in mind those same vessels that are so elaborately described, in later Hindu writings on Yoga and related subjects, as channels of variously specialized vital energy in the subtle 'etheric' vehicle that co-exists as a counterpart of the gross physical body in the composite human organism. In fact, the Maitri Upanishad (at 6. 21) actually mentions the name of the principal channel, *Suṣumnā*, which is so frequently referred to in connection with the companion channels *Iḍā* and *Piṅgala* in later texts. We must therefore avoid the misleading translation 'artery' or 'vein' and choose as a rendering some word of less definite connotation, such as 'duct', or 'tube', or 'channel'.[4]

---

[2] The earliest collection of comparative material relating to the Upanishads, so far as I know, is that of Weber, *Indische Studien*, 1. 247—302; 380—456 (1850); 2. 1—111; 170—236 (1853); 9. 1—173 (1865).

[3] Each individual statement in the Conspectus has prefixt to it the serial number of the entry under which its parallels are recorded. Statements markt with the same number thus relate to the same phase of the subject and may profitably be compared with one another.

[4] Woods, in translating Yoga-sūtra 3. 31, renders the word 'tube' *(The Yoga-system of Patañjali*, Cambridge, Mass., 1914, p. 261).

SPECIAL ABBREVIATIONS AND SYMBOLS

C.	Calcutta text of the Mahābhārata.
D.	Deussen, *Sechzig Upanishad's des Veda*, Leipzig, 1897.
M	Mādhyaṃdina recension of Bṛh. [=Śat.Br.10.6.4—5; 14.4—9], ed. and tr. O. Böhtlingk, St. Petersburg, 1889.
Mahānār.	Mahānārāyaṇa Upanishad.

=	indicates 'recurs verbatim at'.
=(var.)	indicates 'recurs, but with one or more variants, at'.
⊜	indicates 'substantially the same passage recurs at'.
cf.	indicates 'something of a similar nature is found at'.
[ ]	square brackets enclose descriptive words indicating the passage or subject matter referred to.
—	a dash replaces Sanskrit words omitted for brevity, the reference being to the entire passage from the first word printed to the last.
. . .	three points indicate the omission of irrelevant words.
098	heavy-face figures refer to the serial numbers of the entries in the list of recurrences and parallels.

Particular attention is called to the somewhat arbitrary use of the signs = and ⊜. These do not indicate that a following reference is coextensive with the passage in question. What *is* equal or similar is the *passage* referred to, *not* necessarily the section of an Upanishad indicated by the numerical designation. Thus 'Kaṭha 4.9a—b = Bṛh. 1.5.23' means (*not* that the two lines of the Kaṭha stanza constitute *all* of Bṛh. 1.5.23, but) that the two lines occur *in* the section of Bṛh. indicated. Where the passage *to* which reference is made is in metrical form, the citation can of course be given exactly.

CONSPECTUS OF PASSAGES RELATING TO THE 'CHANNELS OF THE HEART'

(see page 4)

Bṛh. 2. 1. 19

24 *yadā suṣupto bhavati yadā na kasyacana veda*
25 *hitā nāma nāḍyo dvāsaptatisahasrāṇi*
26 *hṛdayāt purītatam abhipratiṣṭhante*
24 *tābhiḥ pratyavasṛpya purītatiśete*

Bṛh. 4. 2. 2—3

61 [Indha (Indra) and Virāj]
63 *ya eṣo 'ntar hṛdaye lohitapiṇḍo...*
64 *enayor eṣā sṛtiḥ samcaraṇī yaiṣā hṛdayād ūrdhvā nāḍy uccarati*
65 *yathā keśaḥ sahasradhā bhinna*
25 *evam asyaitā hitā nāma nāḍyo 'ntar hṛdaye pratiṣṭhitā bhavanty eva tābhir vā etad āsravad āsravati (tasmād eṣa praviviktāhāratara ivaiva bhavaty asmāc charīrād ātmanaḥ)*

Bṛh. 4. 3. 20

25 *tā vā asyaitā hitā nāma nāḍyo*
65 *yathā keśaḥ sahasradhā bhinnas tāvatāṇimnā tiṣṭhanti*
71 *śuklasya nīlasya piṅgalasya haritasya lohitasya pūrṇā*

Bṛh. 4. 4. 8—9

84 *aṇuḥ panthā vitataḥ purāṇo...*
249 *tena dhīrā api yanti brahmavidaḥ svargaṃ lokam ita ūrdhvaṃ vimuktāḥ*
71 *tasmiñ chuklam uta nīlam āhuḥ piṅgalaṃ haritaṃ lohitaṃ ca*
84 *eṣa panthā brahmaṇā hānuvittas*
249 *tenaiti brahmavit puṇyakṛt taijasaś ca*

Chānd. 8. 6. 1—3

25 *atha yā etā hṛdayasya nāḍyas*
71 *tāḥ piṅgalasyāṇimnas tiṣṭhanti śuklasya nīlasya pītasya lohitasyety...*
84 *tad yathā mahāpatha ātata... evam evaitā ādityasya raśmaya...*
24 *tad yatraitatsuptaḥ samastaḥ samprasannaḥ svapnaṃ na vijānāty āsu tadā nāḍīṣu sṛpto bhavati*

Chānd. 8. 6. 6 = Kaṭha 6. 16

247 *śataṃ caikā ca hṛdayasya nāḍyas|*
64 *tāsām mūrdhānam abhiniḥsṛtaikā|*
249 *tayordhvam āyann amṛtatvam eti|*
250 *viṣvaṅ anyā utkramaṇe bhavanti||*

Tait. 1. 6. 1

265 *sa ya eṣo 'ntar hṛdaya ākāśaḥ tasminn ayam puruṣo manomayaḥ...*
266 *antareṇa tāluke ya eṣa stana ivāvalambate*

Kauṣ. 4. 19

25 *hitā nāma hṛdayasya nāḍyo*
26 *hṛdayāt purītatam abhipratanvanti*
65 *yathā sahasradhā keśo vipāṭitas tāvad aṇvyaḥ*
71 *piṅgalasyāṇimnā tiṣṭhante śuklasya kṛṣṇasya pītasya lohitasyeti*
24 *tāsu tadā bhavati yadā suptaḥ svapnaṃ na kaṃcana paśyaty*

Muṇḍ. 2. 2. 6

247 *arā iva rathanābhau saṃhatā yatra nāḍyaḥ*
265 *sa eṣo 'ntaś carate*

Praśna 3. 6—7

247 *atraitad ekaśataṃ nāḍīnām*
25 *tāsām śataṃ śatam ekaikasyām dvāsaptatir dvāsaptatiḥ pratiśākhānāḍīsahasrāṇi bhavanty*
486 *āsu vyānaś carati*
249 *athaikayordhva udānaḥ...*

Maitri 6. 21

64 *ūrdhvagā nāḍī suṣumnākhyā*
486 *prāṇasaṃcāriṇī*
266 *tālvantarvicchinnā*
249 *tayā... ūrdhvam utkramet*

Maitri 6. 30

265 ... | *dīpavad yaḥ sthito hṛdi* |
71 *sitāsitāḥ kadrunīlāḥ | kapilā mṛdulohitāḥ ||*
64 *ūrdhvam ekaḥ sthitas teṣām|*
249 *yo bhittvā sūryamaṇḍalam|brahmalokam atikramya | tena yānti parāṃ gatim||*
250 *yad asyānyad raśmiśataṃ|...| tena devanikāyānāṃ | svadhāmāni prapadyate||*

Maitri 7. 11

61 [Indra and Virāj]
265 *samāgamas tayor eva| hṛdayāntargate suṣau|*
63 *tejas tallohitasyātra|piṇḍa evobhayos tayoḥ||*
64 *hṛdayād āyatā tāvac | cakṣusy asmin pratiṣṭhitā | sāraṇī sā tayor nāḍī | dvayor ekā dvidhā satī||*

LIST OF RECURRENCES AND PARALLELS

1 Bṛh. 1. 2. 3 *sa tredhā ''tmānaṃ vyakuruta* =[5] Maitri 6. 3.

2 Bṛh. 1. 2. 4 *manasā vācam mithunaṃ samabhavad* cf. *mana evāsyātmā vāg jāyā* Bṛh. 1. 4. 17.

3 Bṛh. 1. 2. 7 *apa punarmṛtyuṃ jayati* (recurs thrice) an old formula; it occurs, for example, in Tait. Br. 3. 11. 8. 6 (cf. Kauṣ. Br. 25. 1).

4 Bṛh. 1. 3. 1—21 [contest of gods and devils] ⇳ Chānd. 1. 2; Jaiminīya Up. Br. 1. 18. 5; cf. ibid. 2. 1. 1; 2. 4. 1 (Oertel, *JAOS* 15. 240—245). (According to D. p. 69, the Bṛh. version is older than that in Chānd.) On the superiority of breath see **124.**

5 Bṛh. 1. 3. 22 [*sā* + *ama* = *sāma(n)*] ⇳ Chānd. 1. 6. 1, etc.; cf. Bṛh. 6. 4. 20. See also Chānd. 5. 2. 6. (Oertel, *JAOS* 16. 235, in a note on Jaiminīya [Talavakāra] Up. Br. 1. 54. 6, assembles refs. to numerous similar passages, to which should be added Ait. Br. 3. 23.)

6 Bṛh. 1. 3. 23 [etymological explanation of *udgītha*] cf. Chānd. 1. 6. 7—8.

7 Bṛh. 1. 4. 1 *ātmaivedam agra āsīt* ⇳ Bṛh. 1. 4. 17; Ait. 1. 1; cf. Maitri 2. 6, and see **10.**

8 Bṛh. 1. 4. 6 [food and the eater of food] cf. Maitri 6. 10.

9 Bṛh. 1. 4. 7 *sa eṣa iha praviṣṭa — viśvambharakulāye* ⇳ Kauṣ. 4. 20.

10 Bṛh. 1. 4. 10—11 *brahma vā idam agra āsīt* = (var.) Maitri 6. 17; cf. **7.**

11 Bṛh. 1. 4. 15—16 [desires, etc.] cf. Chānd. 8. 1. 6 — 8. 2. 10. See also **457.**

12 Bṛh. 1. 4. 17 *ātmaivedam agra āsīd eka eva* see **7.**

13 Bṛh. 1. 4. 17 *mana evāsyātmā vāg jāyā* see **2.**

14 Bṛh. 1. 4. 17 *pāṅktam idaṃ sarvam — ya evaṃ veda* ⇳ Tait. 1. 7.

15 Bṛh. 1. 5. 3 *manasā hy eva paśyati — mana eva* = Maitri 6. 30.

16 Bṛh. 1. 5. 14—15 *ṣoḍaśakalas* see **501.** On the wheel analogy in 1. 5. 15 see **434, 522.**

17 Bṛh. 1. 5. 17—20 [Transmission ceremony] see **313.**

---

[5] On the special use of the signs =, ⇳, and —, see page 5.

18 Bṛh. 1. 5. 23 *yataś codeti — gacchati* [AV. 10. 18. 16a—b] = Kaṭha 4. 9a—b. *sa evādya sa u śva[s]* = Kaṭha 4. 13d.

19 Bṛh. 1. 6. 1 *nāma rūpaṃ karma* cf. MBh. 12. 233. 25 (C. 8535).

20 Bṛh. 2. 1. 1—19 [dialog of Gārgya and Ajātaśatru] ⇳ Kauṣ. 4. 1—19. Cf. Bṛh. 3. 9. 10—17.

21 Bṛh. 2. 1. 5 *pūrṇam apravarti* = Chānd. 3. 12. 9; Kauṣ. 4. 8.

22 Bṛh. 2. 1. 15 [Kṣatriya instructing Brahman] cf. Chānd. 5. 3. 5, 7; Kauṣ. 4. 19; and the implication in Chānd. 1. 8. 2.

23 Bṛh. 2. 1. 17 [ether within the heart] see **265**.

24 Bṛh. 2. 1. 19 *yadā suṣupto bhavati . . . tābhiḥ pratyavasṛpya* cf. Chānd. 8. 6. 3; Kauṣ. 4. 19.

25 Bṛh. 2. 1. 19 *hitā nāma nāḍyo* ⇳ Bṛh. 4. 3. 20; Kauṣ. 4. 19; Praśna 3. 6; cf. Yājñavalkīya Dharma-sūtras 3. 108. See **65, 70, 247.**

26 Bṛh. 2. 1. 19 *hṛdayāt purītatam abhipratiṣṭhante* ⇳ Kaus. 4. 19.

27 Bṛh. 2. 1. 20 [spider and thread analogy for creation] cf. Muṇḍ. 1. 1. 7a; Śvet. 6. 10b. (The simile recurs in a different connection in Maitri 6. 22.)

28 Bṛh. 2. 1. 20 [sparks from fire as analogy of creation] see **421.**

29 Bṛh. 2. 1. 20 *sarve prāṇāḥ — satyasya satyam* = (var.) Maitri 6. 32.

30 Bṛh. 2. 1. 20 *prāṇā vai — eṣa satyam* = Bṛh. 2. 3. 6.

31 Bṛh. 2. 2. 4 *sarvasyāttā — ya evaṃ veda* cf. Chānd. 5. 2. 1; see also Bṛh. 6. 1. 14; Chānd. 5. 18. 1.

32 Bṛh. 2. 3. 1 *dve — rūpe mūrtaṃ caivāmūrtaṃ ca* = (var.) Maitri 6. 3; *dve — rūpe* recurs also at Maitri 6. 15; cf. *mūrtir amūrtimān* Maitri 6. 14 end, and see **498.**

33 Bṛh. 2. 3. 3, 5 [formless Brahma] cf. Muṇḍ. 2. 1. 2a.

34 Bṛh. 2. 3. 3 [Person in the sun] see **149.**

35 Bṛh. 2. 3. 5 [person in the right eye] see **61** and cf. **177.**

36 Bṛh. 2. 3. 6 [lightning as descriptive of the divine Person] cf. Bṛh. 5. 7; Kena 29.

37 Bṛh. 2. 3. 6 *neti neti* see **57.**

38 Bṛh. 2. 3. 6 *prāṇā vai — eṣa satyam* = Bṛh. 2. 1. 20.

39 Bṛh. 2. 4 [dialog of Yājñavalkya and Maitreyī] ⇳ Bṛh. 4. 5.

40 Bṛh. 2. 4. 5 end [⇳ 4. 5. 6 end] *ātmano . . . vijñānenedaṃ sarvaṃ viditam* see **409.**

41 Bṛh. 2. 4. 10 [= (var.) 4. 5. 11] = (var.) Maitri 6. 32; the

part *ṛgvedo — vyākhyānāny* recurs also at Bṛh. 4. 1. 2; similar lists at Chānd. 7. 1. 2, 4; 7. 2. 1; 7. 7. 1; Maitri 6. 33; cf. also Muṇḍ. 1. 1. 5.

42 Bṛh. 2. 4. 12 [simile of the solution of salt] see **210.**

43 Bṛh. 2. 4. 12 *na pretya saṃjñā 'sti* cf. MBh. 12. 219. 2 a—b (C. 7931).

44 Bṛh. 2. 4. 14 [duality involved in cognition] = Bṛh. 4. 5. 15 ⇳ 4. 3. 31; cf. Maitri 6. 7.

45 Bṛh. 2. 5. 15 *yathā rathanābhau — samarpitā* ⇳ Chānd. 7. 15. 1; see **434.**

46 Bṛh. 2. 5. 19 *rūpaṃ — babhūva* = Kaṭha 5. 9 b; 5. 10 b.

47 Bṛh. 2. 6 [Line of Tradition, *vaṃśa*] ⇳ Bṛh. 4. 6; cf. 6. 5. The course of doctrinal transmission is traced also at Bṛh. 6. 3. 6—12; Chānd. 3. 11. 4 ⇳ 8. 15; Muṇḍ. 1. 1. 1—2; BhG. 4. 1—2. (For a discussion of the Bṛh. lists see D. p. 376—378.)

48 Bṛh. 3. 2. 13 *puṇyo vai puṇyena — pāpena* = (var.) Bṛh. 4. 4. 5.

49 Bṛh. 3. 5. 1 *putraiṣaṇāyāś ca — eṣaṇe eva bhavatas* ⇳ Bṛh. 4. 4. 22.

50 Bṛh. 3. 6 *idaṃ sarvam . . . otaṃ ca protaṃ ca* = (var.) Maitri 6. 3; cf. Bṛh. 3. 8; Muṇḍ. 2. 2. 5 b; Maitri 7. 7. On water as a primal substance see **112.**

51 Bṛh. 3. 6 [gradation of worlds] cf. Kauṣ. 1. 3.

52 Bṛh. 3. 7 *eṣa — antaryāmī* cf. Māṇḍ. 6.

53 Bṛh. 3. 8. 8—9 [characterization of the Imperishable] cf. Muṇḍ. 1. 1. 6—7 and see **412.**

54 Bṛh. 3. 9. 1—9, 18, 26 end [dialog of Yājñavalkya and Śākalya] ⇳ Jaiminīya Br. 2. 76—77 (Oertel, *JAOS* 15. 238—240).

55 Bṛh. M 3. 9. 3 [Vasus] *vāsayante* cf. Chānd. 3. 16. 1.

56 Bṛh. 3. 9. 4 [Rudras] *rodayanti* cf. Chānd. 3. 16. 3.

57 Bṛh. 3. 9. 26 *sa eṣa neti nety — na riṣyati* = Bṛh. 4. 2. 4; 4. 4. 22; 4. 5. 15; *neti neti* recurs also at Bṛh. 2. 3. 6.

58 Bṛh. 3. 9. 28, stanzas 4—5 [man cut down like a tree] cf. MBh. 12. 186. 14 (C. 6896).

59 Bṛh. 4. 1. 2 [literature-list] see **41.**

60 Bṛh. 4. 2. 2 . . . *santam indra ity — devāḥ* = Ait. 3. 14 ⇳ Śat. Br. 6. 1. 1. 2 (cf. 11). Cf. Ait. Br. 3. 33; 7. 30.

61 Bṛh. 4. 2. 2—3 [Indha (Indra) and Virāj] cf. Maitri 7. 11,

stanzas 1—3, and the allusion in Tait. 6; the 'person in the right eye' is referred to also at Bṛh. 2. 3. 5; 5. 5. 2; Kauṣ. 4. 17; cf. **177.**

62 Bṛh. 4. 2. 3 [ether within the heart] see **265.**

63 Bṛh. 4. 2. 3 *ya eṣo 'ntar hṛdaye lohitapiṇḍo* ⇳ Maitri 7.11, stanza 2, c.

64 Bṛh. 4. 2. 3 *yaiṣā hṛdayād ūrdhvā nāḍy uccarati* cf. Chānd. 8. 6. 6 = Kaṭha 6. 16; Praśna 3. 7; Maitri 6. 21; 6. 30; 7. 11, stanza 3.

65 Bṛh. 4. 2. 3 *yathā keśaḥ sahasradhā bhinna[s]* = Bṛh. 4. 3. 20 ⇳ Kauṣ. 4. 19.

66 Bṛh. 4. 2. 3 *hitā nāma nāḍyo* see **25.**

67 Bṛh. 4. 2. 4 *sa eṣa neti nety* see **57.**

68 Bṛh. 4. 3. 16 *sa vā eṣa — buddhāntāyaiva* = Bṛh. 4. 3. 34.

69 Bṛh. 4. 3. 19 *yatra supto — paśyati* = Māṇḍ. 5.

70 Bṛh. 4. 3. 20 *hitā nāma nāḍyo — tiṣṭhanti* see **25, 65.**

71 Bṛh. 4. 3. 20 *śuklasya nīlasya — pūrṇā* ⇳ Bṛh. 4. 4. 9 a—b; Kauṣ. 4. 19; Maitri 6. 30.

72 Bṛh. 4. 3. 20 [dream experiences] cf. Chānd. 8. 10; Praśna 4. 5.

73 Bṛh. 4. 3. 22 [ethical distinctions superseded] cf. Kauṣ. 3. 1.

74 Bṛh. 4. 3. 31 [duality involved in cognition] see **44.**

75 Bṛh. 4. 3. 33 [gradation of blisses] ⇳ Tait. 2. 8 [⇳ Śat. Br. 14. 7. 1. 31—39 = Bṛh. **M** 4. 3. 31—39]. Cf. the gradation of worlds, **51.**

76 Bṛh. 4. 3. 34 recurs entire in Bṛh. 4. 3. 16.

77 Bṛh. 4. 4. 2 [unification of the functions at death] see **320.**

78 Bṛh. 4. 4. 2 *ātmā niṣkramati — mūrdhno vā* cf. Tait. 1. 6. 1; note also Ait. 3. 12 (*sīman*); see **249.**

79 Bṛh. 4. 4. 4 [analogy of the transformation of gold] cf. Maitri 3. 3.

80 Bṛh. 4. 4. 5 *puṇyaḥ puṇyena — pāpena* = (var.) Bṛh. 3. 2. 13.

81 Bṛh. 4. 4. 6 [he who desires and he who is free from desire] cf. Muṇḍ. 3. 2. 2.

82 Bṛh. 4. 4. 6 [acts determine one's reincarnate status] see **192.**

83 Bṛh. 4. 4. 7 *yadā sarve pramucyante* [stanza] = Kaṭha 6. 14.

84 Bṛh. 4. 4. 8—9 *anuḥ panthā . . . eṣa panthā* cf. Chānd. 8. 6. 2 and see **249.**

85 Bṛh. 4. 4. 9 *tasmiñ chuklam — lohitaṃ ca* see **71.**

86 Bṛh. 4.4.10 = Īśā 9. Bṛh. M 4.4.10 = Īśā 12.
87 Bṛh. 4.4.11 = (var.) Īśā 3; pāda a recurs also as Kaṭha 1.3c.
88 Bṛh. 4.4.14b = (var.) Kena 13b.
89 Bṛh. 4.4.14c—d = Śvet. 3.10c—d. On pāda c see also **541**.
90 Bṛh. 4.4.15c—d see **369**.
91 Bṛh. 4.4.16c *jyotiṣāṃ jyotir* cf. Muṇḍ. 2.2.9c.
92 Bṛh. 4.4.18a—c ⇳ Kena 2a—c; see **333**.
93 Bṛh. 4.4.19 = (var.) Kaṭha 4.11a—b; 4.10c—d.
94 Bṛh. 4.4.21 [stanza] cf. Muṇḍ. 2.2.5c—d.
95 Bṛh. 4.4.22 [ether within the heart] see **265**.
96 Bṛh. 4.4.22 *sarvasyeśānaḥ sarvasyādhipatiḥ* = Bṛh. 5.6. Cf. *viśvādhipo* Śvet. 3.4b, and see **98**.
97 Bṛh. 4.4.22 *na sādhunā — kanīyān* = Kauṣ. 3.8. Cf. Maitri 2.7.
98 Bṛh. 4.4.22 *eṣa sarveśvara — setur vidharaṇa* = (var). Maitri 7.7. The phrase *eṣa sarveśvara* recurs Māṇḍ. 6. *eṣa setur vidharaṇa — asambhedāya* ⇳ Chānd. 8.4.1; cf. Muṇḍ. 2.2.5d; Śvet. 6.19c. See **96**.
99 Bṛh. 4.4.22 *putraiṣaṇāyāś ca — bhavatas* ⇳ Bṛh. 3.5.1.
100 Bṛh. 4.4.22 *sa eṣa neti nety* see **57**.
101 Bṛh. 4.4.22 end [moral self-judgment escaped by the 'knower'] cf. Tait. 2.9; see also Chānd. 4.14.3. On cessation of karma see **449**.
102 Bṛh. 4.5 [dialog of Yājñavalkya and Maitreyī] ⇳ Bṛh. 2.4.
103 Bṛh. 4.5.6 end [⇳ 2.4.5 end] *ātmani . . . vijñāta idaṃ sarvaṃ viditam* see **409**.
104 Bṛh. 4.5.11 [literature-list] see **41**.
105 Bṛh. 4.5.13 *prajñānaghana eva* = Māṇḍ. 5. On the reference to salt see **210**.
106 Bṛh. 4.5.15 [duality involved in cognition] = Bṛh. 2.4.14 ⇳ 4.3.31; cf. Maitri 6.7.
107 Bṛh. 4.5.15 *sa eṣa neti nety* see **57**.
108 Bṛh. 4.6 [Line of Tradition, *vaṃśa*] ⇳ Bṛh. 2.6; see **47**.
109 Bṛh. 5.1 *pūrṇam—pūrṇam evāvaśiṣyate* [stanza ⇳ AV. 10.8.29] ⇳ MBh. 5.46.10 (C. 1755).
110 Bṛh. 5.4 *tad vai tad* cf. *etad vai tat* Kaṭha 4.3,5, etc.
111 Bṛh. 5.4 *satyam brahma* cf. Chānd. 8.3.4.

112 Bṛh. 5. 5. 1 [creation from water] cf. Ait. 1. 1—3; Kaṭha 4. 6. On water as a primal substance cf. also Bṛh. 3. 6; Chānd. 7. 10.

113 Bṛh. 5. 5. 1 *tad etat tryakṣaraṃ satyam iti* ⇳ Chānd. 8. 3. 5.

114 Bṛh. 5. 5. 2 [person in the right eye] see **60** and cf. **177.**

115 Bṛh. 5. 6 the thought and similes recur at Chānd. 3. 14. 2—3; see **165.** On *sarvasyeśānaḥ sarvasyādhipatiḥ* see **96.**

116 Bṛh. 5. 7 [Brahma as lightning] cf. Bṛh. 2. 3. 6; Kena 29.

117 Bṛh. 5. 9 [universal fire] = Maitri 2. 6. On the digestive fire cf. Maitri 6. 17; on the bodily heat and the sound heard on stopping the ears cf. Chānd. 3. 13. 8; Maitri 6. 22.

118 Bṛh. 5. 10 [course of the soul after death] cf. in general **127, 128.**

119 Bṛh. 5. 13. 1 *uktham prāṇo — utthāpayaty* ⇳ Kauṣ. 3. 3.

120 Bṛh. 5. 14. 1—7 [Gāyatrī meter] see **159.** On *turīya* (3, 4, 6, 7) see **519.**

121 Bṛh. 5. 14. 4—5 [Sāvitrī stanza] see **130.**

122 Bṛh. 5. 15 = Īśā 15—18. The stanza *hiraṇmayena pātreṇa* etc. = (var.) Maitri 6. 35. With the 'golden vessel' cf. Muṇḍ. 2. 2. 9a.

123 Bṛh. 6. 1. 1—5 ⇳ Chānd. 5. 1. 1—5.

124 Bṛh. 6. 1. 7—14 [rivalry of the functions and superiority of breath] ⇳ Chānd. 5. 1. 6 — 5. 2. 2; Kauṣ. 2. 14 (9); cf. also Bṛh. 1. 3. 1—19; Chānd. 1. 2. 1—9; Kauṣ. 3. 2—3; Praśna 2. 2—4; see also MBh. 14. 23. 6—22 (C. 689—708). Cf. the somewhat similar story at Ait. 3. 1—10.

125 Bṛh. 6. 2. 1—16 [*pañcāgnividyā* and the course of the soul in incarnations] ⇳ Chānd. 5. 3—10. (D. p. 137—139 has an extended discussion and tabular comparison of these parallels, incl. also Bṛh. **M** [Śat. Br. 14. 9. 1. 12—16]; see also D. p. 132—133.)

126 Bṛh. 6. 2. 2 [worlds reacht after death] cf. Bṛh. 1. 5. 16; Muṇḍ. 2. 1. 6c—d.

127 Bṛh. 6. 2. 15 [course to the Brahma-world] ⇳ Chānd. 4. 15. 5—6; 5. 10. 1—2; cf. Muṇḍ. 1. 2. 5, 6, 11; 3. 1. 6; Praśna 1. 10; Maitri 6. 30 end; BhG. 8. 24, 26. See also Bṛh. 5. 10.

128 Bṛh. 6. 2. 16 [course to the lunar world and to rebirth]

☞ Chānd. 5. 10. 3—6; cf. Praśna 1. 9; Muṇḍ. 1. 2. 7—10; BhG. 8. 25, 26. See also Bṛh. 5. 10.

129 Bṛh. 6. 3. 2 [oblations in incantation ceremony] ☞ Chānd. 5. 2. 4—9; cf. Kauṣ. 2. 3 (2).

130 Bṛh. 6. 3. 6 [Sāvitrī stanza] quoted also at Śvet. 4. 18c; Maitri 6. 7; 6. 34. Cf. Bṛh. 5. 14. 4—5; Chānd. 3. 12.

131 Bṛh. 6. 3. 6—12 [Line of Tradition, *vaṃśa*] see **47.**

132 Bṛh. 6. 3. 12 [reviving of a dried stump] ☞ Chānd. 5. 2. 3.

133 Bṛh. 6. 3. 12 [restrictions on imparting mystic knowledge] cf. Chānd. 3. 11. 5—6; Muṇḍ. 3. 2. 10—11; Śvet. 6. 22; Maitri 6. 29; BhG. 18. 67.

134 Bṛh. 6. 4. 1 *eṣāṃ vai bhūtānām — oṣadhaya* = (var.) Chānd. 1. 1. 2.

135 Bṛh. 6. 4. 3 *lomāni barhiś* = Chānd. 5. 18. 2.

136 Bṛh. 6. 4. 9 *aṅgād aṅgāt — adhijāyase* [2 lines] = Kauṣ. 2. 11 (7).

137 Bṛh. 6. 4. 12 [deprivation of an offender] cf. Kaṭha 1. 8.

138 Bṛh. 6. 4. 20 [*ama* and *sā*] see **5.**

139 Bṛh. **M** 6. 4. 26 *aśmā bhava* [stanza] = (var.) Kauṣ. 2. 11 (7).

140 Bṛh. 6. 5 [Line of Tradition, *vaṃśa*] see **47.**

141 Chānd. 1. 1. 1 = Chānd. 1. 4. 1.

142 Chānd. 1. 1. 2 *eṣām bhūtānām — oṣadhayo rasa* = (var.) Bṛh. 6. 4. 1.

143 Chānd. 1. 1. 8—9 [the syllable *Om*] ☞ Tait. 1. 8. Cf. **726, 818.**

144 Chānd. 1. 2 [contest of gods and devils] see **4.**

145 Chānd. 1. 3. 3 [explanation of *vyāna*] cf. Maitri 2. 6.

146 Chānd. 1. 4. 1 = Chānd. 1. 1. 1.

147 Chānd. 1. 5. 1 *atha khalu — eṣa praṇava* = Maitri 6. 4.

148 Chānd. 1. 6. 1 [*sā* + *ama* = *sāma(n)*] see **5.**

149 Chānd. 1. 6. 6 *atha ya eṣo — puruṣo* = Maitri 6. 1; Mahānār. 13 (Ātharv. rec. 12. 2). On the 'golden Person in the sun' see also Bṛh. 2. 3. 3; Maitri 6. 35.

150 Chānd. 1. 6. 7—8 [etymological explanation of *udgītha*] cf. Bṛh. 1. 3. 23.

151 Chānd. 1. 7. 5 *ya eṣo 'ntar akṣiṇi puruṣo dṛśyate* see **177.**

152 Chānd. 1. 8. 2 *brāhmaṇayor vadator* see **22.**

153 Chānd. 2. 21. 1 [Agni, Vāyu, Āditya] cf. the similar

collocation at Chānd. 3.15.6; Maitri 4.5; 6.35; note also Chānd. 2.24.5, 9, 14.

154 Chānd. 2.23.2 (3) [Prajāpati produced *bhūr, bhuvaḥ, svar*] see **180.**

155 Chānd. 3.1.2 [nectar in the sun] cf. Tait. 1.10; Maitri 6.35.

156 Chānd. 3.11.1—3 [perpetual illumination in the Brahma-world] cf. Chānd. 8.4.1—2; Śvet. 4.18a; Maitri 6.24; and see **387.**

157 Chānd. 3.11.4 [Line of Tradition] ⇳ Chānd. 8.15; see **47.**

158 Chānd. 3.11.5—6 [restrictions on imparting mystic knowledge] see **133.**

159 Chānd. 3.12 [Gāyatrī meter] cf. Bṛh. 5.14.1—7; see also BhG. 10.35b.

160 Chānd. 3.12.7 [space as Brahma] cf. Chānd. 3.18.1.

161 Chānd. 3.12.9 *pūrṇam apravarti* = Bṛh. 2.1.5.

162 Chānd. 3.13.8 [bodily heat; the sound heard on stopping the ears] see **117.**

163 Chānd. 3.14.1 *sarvaṃ khalv idam brahma* = (var.) Maitri 4.6.

164 Chānd. 3.14.1 [purpose determines state after death] see **786.**

165 Chānd. 3.14.2—3 the thought and some of the words recur at Bṛh. 5.6; cf. Maitri 7.7 init. *manomayaḥ — ākāśātmā* = Maitri 2.6. With *manomayaḥ prāṇaśarīro* cf. Muṇḍ. 2.2.7e. On the epithet *ākāśātman* see **656.**

166 Chānd. 3.14.4 [all doubts cleared away] cf. Muṇḍ. 2.2.8b.

167 Chānd. 3.15.6 [Agni, Vāyu, Āditya] see **153.**

168 Chānd. 3.16 [analogy of man's life and the sacrifice] ⇳ Jaiminīya Up. Br. 4.2.1 (Oertel, *JAOS* 15.245—246).

169 Chānd. 3.16.1 [Vasus] *vāsayanti* cf. Bṛh. **M** 3.9.3.

170 Chānd. 3.16.3 [Rudras] *rodayanti* cf. Bṛh. 3.9.4.

171 Chānd. 3.19.1 *ādityo brahmety* = Maitri 6.16.

172 Chānd. 3.19.1 [primordial Non-being] ⇳ Chānd. 6.2.1; Tait. 2.7.

173 Chānd. 3.19.1 [the cosmic egg] cf. Maitri 6.36, stanza; cf. also MBh. 12.311.3—4 (C. 11571—2); and see Hopkins, *Great Epic*, p. 187.

174 Chānd. 4.3.1—7 ⇳ Jaiminīya Up. Br. 3.1.1—2 (Oertel, *JAOS* 15.249—251).

175 Chānd. 4.4.5 [bringing of fuel as sign of pupilship] cf. Chānd. 5.11.7; 8.7.2; etc.; Kauṣ. 1.1; 4.19; Muṇḍ. 1.2.13; Praśna 1.1.

176 Chānd. 4.14.3 [evil adheres not to the 'knower'] cf. Bṛh. 4.4.22 end; Tait. 2.9; Īśā 2d; see also **449**. On the simile of water and lotus-leaf see **607**.

177 Chānd. 4.15.1 *ya eṣo 'kṣiṇi puruṣo — brahmeti* = Chānd. 8.7.4; cf. 1.7.5; see also **35, 60**. The part *eṣa ātmeti — brahmeti* = Chānd. 8.3.4; 8.8.3; 8.10.1; 8.11.1; Maitri 2.2.

178 Chānd. 4.15.5—6 [course to the Brahma-world] see **127**.

179 Chānd. 4.16 [silence of the Brahman priest at the sacrifice] ⇳ Jaiminīya Up. Br. 3.4.2 (Oertel, *JAOS* 15. 247—248).

180 Chānd. 4.17.1—3 [Prajāpati produced *bhūr, bhuvaḥ, svar*] ⇳ Chānd. 2.23.2 (3); cf. Maitri 6.6.

181 Chānd. 5.1.1—5 ⇳ Bṛh. 6.1.1—5. (For discussion of this parallel see D. p. 132—133.)

182 Chānd. 5.1.6 — 5.2.2 [rivalry of the functions] see **124**.

183 Chānd. 5.2.1 *na ha vā evaṃvidi — bhavatīti* see **31**.

184 Chānd. 5.2.2 *purastāc — adbhiḥ paridadhati* ⇳ Maitri 6.9.

185 Chānd. 5.2.3 [reviving of a dried stump] ⇳ Bṛh. 6.3.12.

186 Chānd. 5.2.4—9 [oblations in incantation ceremony] see **129**.

187 Chānd. 5.2.6 *amo nāmāsy* see **5**.

188 Chānd. 5.3—10 [*pañcāgnividyā* and the course of the soul in incarnations] see **125**. Sections 4—10 are apparently alluded to in Muṇḍ.; see **426**.

189 Chānd. 5.3.5, 7 [Kṣatriya instructing Brahman] see **22**.

190 Chānd. 5.3.5 *yathāham eṣām — nāvakṣyam* ⇳ Praśna 6.1.

191 Chānd. 5.10.1—6 [course to the Brahma-world and to the lunar world] see **127, 128**. With 5.10.4—6 cf. Muṇḍ. 2.1.5b—d; see **426**.

192 Chānd. 5.10.7 thoughts and acts determine one's reincarnate status] cf. Bṛh. 4.4.6; Kauṣ. 1.2; Kaṭha 3.7—8; 5.7; Praśna 3.3 [see **481**]; 3.7; Śvet. 5.7, 12; Maitri 3.2; 6.34, stanzas 3—4. Cf. also Manusmṛti 12.55; Yājñavalkīya Dharma-sūtras 3.207; MBh. 14.36.30—31 (C. 1016—7); and see in general **236, 786**.

193 Chānd. 5. 10. 9a—b cf. MBh. 14. 51. 18 (C. 1442).
194 Chānd. 5. 11. 1—2 cf. the similar introduction Praśna 1.1.
195 Chānd. 5. 11. 7 [bringing of fuel] see **175.**
196 Chānd. 5. 18. 1 *sarveṣu lokeṣu — annam atti* see **31.**
197 Chānd. 5. 18. 2 *lomāni barhir* = Bṛh. 6. 4. 3.
198 Chānd. 5. 19—23 ['Hail!' to *prāṇa, apāna,* etc.] cf. Maitri 6. 9.
199 Chānd. 5. 24. 3 [simile of the reed laid on a fire] cf. MBh. 13. 26. 42 (C. 1800).
200 Chānd. 6. 1. 3 *yena — avijñātaṃ vijñātam* see **409.**
201 Chānd. 6. 2. 1 [primordial Non-being] ⇳ Chānd. 3. 19. 1; Tait. 2. 7.
202 Chānd. 6. 2. 3—4 *bahu syām prajāyeyeti* = Tait. 2. 6. Cf. Bṛh. 1. 2. 4; 1. 4. 3.
203 Chānd. 6. 3. 1 *trīṇy eva bījāni — udbhijjam* see **298.**
204 Chānd. 6. 4. 5 cf. Muṇḍ. 1. 1. 3; see **409.**
205 Chānd. 6. 5. 1 *tasya yaḥ sthaviṣṭho dhātus* cf. Maitri 2. 6.
206 Chānd. 6. 7 [a person consists of sixteen parts] see **501.**
207 Chānd. 6. 8. 6 *tad uktam purastād* namely at 6. 4. 7—6. 5. 4.
208 Chānd. 6. 8. 6 *vāṅ manasi — devatāyām* = Chānd. 6. 15. 2; cf. Praśna 3. 9—10.
209 Chānd. 6. 9. 1 [unified condition of honey] cf. Maitri 6. 22.
210 Chānd. 6. 13 [solution of salt in water] cf. Bṛh. 2. 4. 12; Maitri 6. 35; 7. 11. (The allusion to salt in Bṛh. 4. 5. 13 is apparently a modified form of Bṛh. 2. 4. 12; see D. p. 481.)
211 Chānd. 6. 15. 1 [consciousness of a dying person] ⇳ Chānd. 8. 6. 4.
212 Chānd. 6. 15. 1—2 [unification of the functions at death] see **320.**
213 Chānd. 6. 15. 2 *vāṅ manasi — devatāyām* see **208.**
214 Chānd. 7. 1. 1 *adhīhi bhagavo* cf. Tait. 3. 1.
215 Chānd. 7. 1. 2, 4 [literature-list] see **41.**
216 Chānd. 7. 1. 3 [ignorance of Ātman confest] cf. Maitri 1. 2.
217 Chānd. 7. 1. 3 *tarati śokam ātmavid* ⇳ Muṇḍ. 3. 2. 9.
218 Chānd. 7. 2. 1 = (var.) Chānd. 7. 7. 1. See also **41.**
219 Chānd. 7. 9. 1 *yady api — vijñātā bhavati* = (var.) Maitri 6. 11.
220 Chānd. 7. 10 [water as a primal substance] see **112.**

221 Chānd. 7.15.1 *yathā vā arā nābhau samarpitā* ⇳ Bṛh. 2. 5. 15; see **434.**

222 Chānd. 7.16—23 *vijijñāsitavya* see **638.**

223 Chānd. 7.24.1 *sve mahimni* see **590.**

224 Chānd. 7.25.1—2 cf. Muṇḍ. 2.2.11.

225 Chānd. 7.25.2 *ātmaratir ātmakrīḍa* ⇳ Muṇḍ. 3.1.4c.

226 Chānd. 7.26.2 *na paśyo* [stanza] = (var.) Maitri 7.11, stanza 6.

227 Chānd. 7.26.2 [the Ātman manifold] cf. Maitri 5.2; 6.26 end.

228 Chānd. 7.26.2 [a pure nature requisite for mystic attainment] cf. Muṇḍ. 3.1.8c—d.

229 Chānd. 7.26.2 [liberation from all knots (of the heart)] see **396.**

230 Chānd. 7.26.2 *tamasas pāraṃ* see **787.**

231 Chānd. 8.1.1—5 [Brahma-city, abode] cf. Kaṭha 2.13d; Muṇḍ. 2.2.7c; 3.2.1a—b, 4d; see also **543.** On the 'ether within the heart' see **265.**

232 Chānd. 8.1.1 *yad anveṣṭavyaṃ yad vāva vijijñāsitavyam* see **638.**

233 Chānd. 8.1.5 *na vadhenāsya hanyate* = Chānd. 8.10.2; 8.10.4; cf. Kaṭha 2.18d = BhG. 2.20d.

234 Chānd. 8.1.5 *asmin kāmāḥ samāhitā* = (var.) Maitri 6. 30, 35, 38.

235 Chānd. 8.1.5 *eṣa ātmā — satyasaṃkalpo* = Chānd. 8. 7.1; 8.7.3; (var.) Maitri 7.7. The epithets *vijara vimṛtyu viśoka* recur also at Maitri 6.25; 7.5.

236 Chānd. 8.2 [creative power of desire] cf. Muṇḍ. 3.1.10. Cf. in general **81, 786.**

237 Chānd. 8.3.4 *eṣa samprasādo — etad brahmeti* = Maitri 2.2. As far as *rūpeṇābhiniṣpadyate* the passage recurs also at Chānd. 8.12.3. See also **177.**

238 Chānd. 8.3.4 *etasya brahmaṇo nāma satyam* cf. Bṛh. 5.4.

239 Chānd. 8.3.5 *trīṇy akṣarāṇi satīyam iti* ⇳ Bṛh. 5.5.1.

240 Chānd. 8.4.1 *sa setur vidhṛtir — asambhedāya* see **98.**

241 Chānd. 8.4.1—2 [endless day] see **156.**

242 Chānd. 8.5.3 [marvels of the Brahma-world] cf. Kauṣ. 1.3.

243 Chānd. 8.6.1 *yā etā hṛdayasya nāḍyas — lohitasyeti* see **25, 71.**

244 Chānd. 8. 6. 2 *yathā mahāpatha* cf. Bṛh. 4. 4. 8—9.

245 Chānd. 8. 6. 3 *tad yatraitatsuptaḥ — nāḍīṣu sṛpto bhavati* see **24**. *tad — svapnaṃ na vijānāty* recurs at Chānd. 8. 11. 1.

246 Chānd. 8. 6. 4 [consciousness of a dying person] ⇳ Chānd. 6. 15. 1.

247 Chānd. 8. 6. 6 *śataṃ caikā ca hṛdayasya nāḍyas* = Kaṭha 6. 16 ⇳ Praśna 3. 6; cf. Muṇḍ. 2. 2. 6; Maitri 6. 30 (*raśmiśatam*). See also **25, 65**.

248 Chānd. 8. 6. 6 *tāsām mūrdhānam abhiniḥsṛtaikā* see **64**.

249 Chānd. 8. 6. 6 *tayordhvam āyann amṛtatvam eti* = Kaṭha 6. 16; cf. Bṛh. 4. 4. 8—9; Praśna 3. 7; Maitri 6. 21; 6. 30; 7. 11, stanza 3.

250 Chānd. 8. 6. 6 *viṣvaṅ anyā utkramaṇe bhavanti* = Kaṭha 6. 16 ⇳ Maitri 6. 30.

251 Chānd. 8. 7—8 [instruction of gods and devils] cf. Maitri 7. 10.

252 Chānd. 8. 7. 1; 8. 7. 3 *eṣa ātmā — satyasaṃkalpo* see **235**.

253 Chānd. 8. 7. 3 *so 'nveṣṭavyaḥ sa vijijñāsitavyaḥ* see **638**.

254 Chānd. 8. 7. 4; 8. 8. 3; 8. 10. 1; 8. 11. 1 *eṣa ātmeti — brahmeti* see **177**.

255 Chānd. 8. 10 [dream experiences] cf. Bṛh. 4. 3. 20; Praśna 4. 5.

256 Chānd. 8. 10. 2; 8. 10. 4 *na vadhenāsya hanyate* see **233**.

257 Chānd. 8. 11. 1 *tad — svapnaṃ na vijānāty* = Chānd. 8. 6. 3; see **245**.

258 Chānd. 8. 12. 3 *eṣa samprasādo — rūpeṇābhiniṣpadyate* see **237**.

259 Chānd. 8. 12. 4 [the soul as agent in the senses] see **333**.

260 Chānd. 8. 13 *vidhūya pāpaṃ* see **449**.

261 Chānd. 8. 13 *akṛtaṃ . . . brahmalokam* cf. *akṛtaḥ* [*lokaḥ*] Muṇḍ. 1. 2. 12b.

262 Chānd. 8. 15 [Line of Tradition] ⇳ Chānd. 3. 11. 4; see **47**.

263 Chānd. 8. 15 [conditions of attainment] see **526**.

264 Tait. 1. 1 ⇳ Tait. 1. 12.

265 Tait. 1. 6. 1 *sa ya eṣo 'ntar hṛdaya ākāśaḥ tasminn ayam puruṣo manomayaḥ* cf. Muṇḍ. 2. 2. 6; Maitri 6. 30; 7. 11, stanza 2. For the 'ether within the heart' see

Bṛh. 2. 1. 17; 4. 2. 3; 4. 4. 22; Chānd. 8. 1. 1—3; Maitri 6. 22, 27, 28.

266 Tait. 1. 6. 1 *antareṇa tāluke — sendrayoniḥ* cf. *tālvantarvicchinnā* Maitri 6. 21.

267 Tait. 1. 6. 1 *yatrāsau keśānto — śīrṣakapāle* see **78**.

268 Tait. 1. 7 *pāṅktam idaṃ sarvam — ya evaṃ veda* ⇳ Bṛh. 1. 4. 17.

269 Tait. 1. 8 [the syllable *Om*] ⇳ Chānd. 1. 1. 8—9. Cf. **726, 818**.

270 Tait. 1. 10 [nectar in the sun] cf. Chānd. 3. 1. 2; Maitri 6. 35.

271 Tait. 1. 12 ⇳ Tait. 1. 1.

272 Tait. 2. 2a—d *annād vai — antataḥ* = Maitri 6. 11. See esp. **728**.

273 Tait. 2. 2k—n *annād bhūtāni — ucyate* = Maitri 6. 12. See esp. **728**.

274 Tait. 2. 2—5 *annarasamaya* etc. see **649**.

275 Tait. 2. 4 *yato vāco* [stanza] = (var.) Tait. 2. 9.

276 Tait. 2. 4 *ātmā vijñānamayaḥ* cf. Muṇḍ. 3. 2. 7c; also Praśna 4. 9 (*vijñānātman*).

277 Tait. 2. 5 *ātmā "nandamayaḥ* cf. Tait. 2. 8 end; 3. 10. 5; Māṇḍ. 5.

278 Tait. 2. 6 *bahu syām prajāyeyeti* see **202**.

279 Tait. 2. 7 [primordial Non-being] ⇳ Chānd. 3. 19. 1; 6. 2. 1.

280 Tait. 2. 7 *tat sukṛtam ucyate* cf. Ait. 2. 3.

281 Tait. 2. 8 *bhīṣā 'smād* [stanza] ⇳ Kaṭha 6. 3.

282 Tait. 2. 8 [gradation of blisses] see **75**.

283 Tait. 2. 8 *sa yaś cāyam puruṣe — ānandamayam ātmānam upasaṃkrāmati* ⇳ Tait. 3. 10. 4—5. See also **277**.

284 Tait. 2. 9 *yato vāco* [stanza] = (var.) Tait. 2. 4.

285 Tait. 2. 9 [moral self-judgment escaped by the 'knower'] see **101**.

286 Tait. 3. 1 *adhīhi bhagavo brahma* (5 times) cf. Chānd. 7. 1. 1.

287 Tait. 3. 1 [creation and reabsorption of beings] see **532**.

288 Tait. 3. 10. 4 [*brahmaṇaḥ parimara*] ⇳ Ait. Br. 8. 28, where this incantation is described. Cf. the *daiva parimara* of Kauṣ. 2. 12 (8).

289 Tait. 3. 10. 4—5 *sa yaś cāyam puruṣe* etc. see **283**.

290 Ait. 1. 1 *ātmā vā idam eka evāgra* see **7.**
291 Ait. 1. 2—3 [creation from water] see **112.**
292 Ait. 2. 3 *puruṣo vāva sukṛtam* cf. Tait. 2. 7 d.
293 Ait. 3. 1—10 [efforts of various bodily functions] see **124.**
294 Ait. 3. 12 *etam eva sīmānaṃ* cf. **78.**
295 Ait. 3. 14 . . . *santam indra ity — devāḥ* see **60.**
296 Ait. 4. 6 ⇳ Ait. 5. 4.
297 Ait. 5. 2 *prajñānam . . . dhṛtir . . . smṛtiḥ* cf. Maitri 6. 31.
298 Ait. 5. 3 *bījānītarāṇi — codbhijjāni* cf. Chānd. 6. 3. 1; see also Manusmṛti 1. 43—46; MBh. 12. 312. 5 (C. 11594); 14. 42. 33 (C. 1134).

299[6] Kauṣ. 1. 1 [bringing of fuel] see **175.**
300 Kauṣ. 1. 2 *yathākarma yathāvidyaṃ* cf. *yathākarma yathāśrutam* Kaṭha 5. 7 d. On the dependence of one's reincarnate status on past acts see **192.**
301 Kauṣ. 1. 3 [gradation of worlds] cf. Bṛh. 3. 6.
302 Kauṣ. 1. 3 [marvels of the Brahma-world] cf. Chānd. 8. 5. 3.
303 Kauṣ. 1. 4 [looking down on chariot-wheels] cf. Maitri 6. 28 end.
304 Kauṣ. 1. 7 (6) [series of terms: *prāṇa, vāc,* etc.] cf. Kauṣ. 2. 15 (10).
305 Kauṣ. 2. 1 *tasmai vā etasmai — dadāma ta iti* = Kauṣ. 2. 2 (1).
306 Kauṣ. 2. 8 (5) *yat te susīmaṃ hṛdayam* [stanza] recurs in altered form at Kauṣ. 2. 10 (6).
307 Kauṣ. 2. 11 (7) *aṅgād aṅgāt — adhijāyase* [2 lines] = Bṛh. 6. 4. 9.
308 Kauṣ. 2. 11 (7) *aśmā bhava* [stanza] = (var.) Bṛh. M 6. 4. 26.
309 Kauṣ. 2. 11 (7) *mā vyathiṣṭhāḥ* = BhG. 11. 34.
310 Kauṣ. 2. 12 (8) *daivaḥ parimara* cf. *brahmaṇaḥ parimara* Tait. 3. 10. 4.
311 Kauṣ. 2. 14 (9) [rivalry of the functions] see **124.**
312 Kauṣ. 2. 14 (9) *ākāśātmā* see **656.**

---

[6] Note that a translation of this Upanishad is comprised in A. Berriedale Keith's *Śāṅkhāyana Āraṇyaka,* London, 1908, p. 16—41 (Oriental Translation Fund, new series, vol. 18).

313 Kauṣ. 2.15 (10) [Transmission ceremony] cf. Bṛh. 1.5. 17—20. With the series of terms (*vāc, prāṇa,* etc.) cf. the series in Kauṣ. 1.7 (6).

314 Kauṣ. 3.1 [deeds of Indra] cf. Ait. Br. 7.28; TS. 2.5.1.

315 Kauṣ. 3.1 [ethical distinctions superseded] cf. Bṛh. 4. 3.22.

316 Kauṣ. 3.2—3 [superiority of *prāṇa*] see **124.**

317 Kauṣ. 3.3 the latter half of this section parallels the former (tho not so clearly in the recension publisht in the Ānandāśrama Sanskrit Series, which has omissions and additions).

318 Kauṣ. 3.3 *uktham prāṇo — utthāpayaty* ⇳ Bṛh. 5.13.1.

319 Kauṣ. 3.3 [unification of the functions in sleep] ⇳ Kauṣ. 4.20; cf. Praśna 4.2; Māṇḍ. 5 (*ekībhūtaḥ*).

320 Kauṣ. 3.3 [unification of the functions at death] cf. Bṛh. 4.4.2; Chānd. 6.15.1—2; see also BhG. 15.8.

321 Kauṣ. 3.8 [spokes fixt in the hub] see **434.**

322 Kauṣ. 3.8 *na sādhunā — kanīyān* = Bṛh. 4.4.22. Cf. Maitri 2.7.

323 Kauṣ. 4.1—19 [dialog of Gārgya and Ajātaśatru] ⇳ Bṛh. 2.1.1—19. Cf. Bṛh. 3.9.10—17.

324 Kauṣ. 4.19 [bringing of fuel as sign of pupilship] see **175.**

325 Kauṣ. 4.19 [Kṣatriya instructing Brahman] see **22.**

326 Kauṣ. 4.19 *hitā nāma hṛdayasya nāḍyo* see **25.**

327 Kauṣ. 4.19 *hṛdayāt purītatam abhipratanvanti* see **26.**

328 Kauṣ. 4.19 *yathā sahasradhā keśo vipāṭitas* see **65.**

329 Kauṣ. 4.19 *piṅgalasyāṇimnā — lohitasyeti* see **71.**

330 Kauṣ. 4.19 *tāsu tadā bhavati — paśyaty* see **24.**

331 Kauṣ. 4.20 (19) [unification of the functions in sleep] see **319.**

332 Kauṣ. 4.20 *sa eṣa iha praviṣṭa — viśvambharakulāye* ⇳ Bṛh. 1.4.7.

333 Kena 2a—c ⇳ Bṛh. 4.4.18a—c. Cf. Chānd. 8.12.4; Maitri 6.31; see also Bṛh. 2.4.11; Kauṣ. 3.4. Kena 2d=13d.

334 Kena 3a—b [the Supreme not to be apprehended by the senses] see **394.**

335 Kena 3e—h = (var.) Īśā 10; see **404.**

336 Kena 13b = (var.) Bṛh. 4. 4. 14b. Kena 13d=2d.
337 Kena 29 [lightning as suggestive of Brahma] cf. Bṛh. 2. 3. 6; 5. 7.

338[7] Kaṭha 1. 1 the same story, partly in the same words, is found in Tait. Br. 3. 11. 8.
339 Kaṭha 1. 3c = Bṛh. 4. 4. 11a = (var.) Īśā 3a.
340 Kaṭha 1. 7 cf. Vāsiṣṭha Dharma-śāstra 11. 13, where the words recur.
341 Kaṭha 1. 8 [deprivation of an offender] cf. Bṛh. 6. 4. 12.
342 Kaṭha 1. 12d = Kaṭha 1. 18d.
343 Kaṭha 1. 17c—d. = (var.) Śvet. 4. 11c—d.
344 Kaṭha 1. 21b—c [question declared difficult; another choice advised] cf. Maitri 1. 2.
345 Kaṭha 1. 26 [dissatisfaction with life] see **587**.
346 Kaṭha 2. 4 = (var.) Maitri 7. 9.
347 Kaṭha 2. 5 = (var.) Muṇḍ. 1. 2. 8; Maitri 7. 9.
348 Kaṭha 2. 7 cf. BhG. 2. 29.
349 Kaṭha 2. 12b *gūḍham anupraviṣṭaṃ guhāhitaṃ* cf. Kaṭha 3. 1b; 4. 6c; Muṇḍ. 2. 1. 8d; 3. 1. 7d; Maitri 2. 6; 6. 4.
350 Kaṭha 2. 13d *vivṛtaṃ sadma* see **231**.
351 Kaṭha 2. 15 ⇳ BhG. 8. 11.
352 Kaṭha 2. 16 = (var.) Maitri 6. 4.
353 Kaṭha 2. 18, 19 = (var.) BhG. 2. 20, 19. On Kaṭha 2. 18d see **757**.
354 Kaṭha 2. 20 = (var.) Śvet. 3. 20; etc. [see **544**]. On the doctrine of *prasāda* cf. also Muṇḍ. 3. 2. 3 [see **356**]; Śvet. 6. 21; and see Hopkins, *Great Epic*, p. 188.
355 Kaṭha 2. 22c—d = Kaṭha 4. 4c—d.
356 Kaṭha 2. 23 = Muṇḍ. 3. 2. 3.
357 Kaṭha 3. 1b *guhām praviṣṭau* see **349**.
358 Kaṭha 3. 1d *pañcāgnayo ye ca trināciketāḥ* ⇳ Manu-smṛti 3. 185a; cf. MBh. 13. 90. 26c (C. 4296a).
359 Kaṭha 3. 3—5 [the soul riding in the chariot of the body] cf. Śvet. 2. 9c; Maitri 2. 3—4; 2. 6 end; 4. 4; see also MBh. 3. 2. 66 (C. 112); 3. 211. 23 (C. 13942);

---

[7] On parallels between Kaṭha and MBh. see Hopkins, *Great Epic*, p. 29—32.

5. 34. 59 (C. 1153); 5. 46. 5 (C. 1745); 11. 7. 13 (C. 175); 12. 240. 11 (C. 8744); 14. 51. 3 (C. 1426); Mārkāṇḍeya Purāṇa 1. 42 (43); Böhtlingk, *Ind. Sprüche,* 1118; 'Tschhakli' Up., D. p. 846—847.

360 Kaṭha 3. 4 [the soul called 'the enjoyer'] cf. Śvet. 1. 8c, 9b, 12c; and esp. Maitri 6. 10.

361 Kaṭha 3. 7—9 [rebirth or release according to one's thoughts and acts] see **192**.

362 Kaṭha 3. 9d [RV. 1. 22. 20a] = Maitri 6. 26; also Rāmāyaṇa G. 6. 41. 25d.

363 Kaṭha 3. 10—12 = (var.) MBh. 12. 247. 3—5 (C. 8953—5). Kaṭha 3. 10 ⁘ BhG. 3. 42; cf. MBh. 12. 297. 19c—d (C. 10919a—b).

364 Kaṭha 3. 15 ⁘ MBh. 12. 240. 17—18 (C. 8750—1).

365 Kaṭha 4. 1a *parāñci khāni vyatṛṇat* cf. *khānīmāni bhittvā* Maitri 2. 6.

366 Kaṭha 4. 3d = Kaṭha 5. 4d.

367 Kaṭha 4. 3; 4. 5; etc. *etad vai tat* cf. *tad vai tat* Bṛh. 5. 4.

368 Kaṭha 4. 4c—d = Kaṭha 2. 22c—d.

369 Kaṭha 4. 5c—d = Kaṭha 4. 12c—d; Bṛh. 4. 4. 15c—d. Pāda c recurs also as Kaṭha 4. 13c; pāda d as Īśā 6d.

370 Kaṭha 4. 6 *yaḥ pūrvaṃ tapaso jātam adbhyaḥ* see **112**. On *guhām praviśya* (pāda c) see **349**.

371 Kaṭha 4. 9a—b [AV. 10. 18. 16a—b] = Bṛh. 1. 5. 23.

372 Kaṭha 4. 10c—d, 11a—b = (var.) Bṛh. 4. 4. 19c, d, a, b.

373 Kaṭha 4. 12a—b [person of the size of a thumb] see **541**. Kaṭha 4. 12a, c = 4. 13a, c. Kaṭha 4. 12c—d = 4. 5c—d; see **369**.

374 Kaṭha 4. 13b [light without smoke] see **658**.

375 Kaṭha 4. 13d *sa evādya sa u śva[s]* = Bṛh. 1. 5. 23.

376 Kaṭha 5. 1a [eleven-gated citadel, the body] see **543**.

377 Kaṭha 5. 2 [RV. 4. 40. 5] recurs Mahānār. 10. 6 (Ātharv. rec. 9. 3).

378 Kaṭha 5. 3c *madhye vāmanam āsīnaṃ* see **541**.

379 Kaṭha 5. 4d = Kaṭha 4. 3d.

380 Kaṭha 5. 6b *guhyam brahma* see **535**.

381 Kaṭha 5. 7d *yathākarma yathāśrutam* cf. *yathākarma yathāvidyaṃ* Kauṣ. 1. 2. Regarding the dependence of one's reincarnate status on past acts see **192**.

382 Kaṭha 5.8c—f = Kaṭha 6.1c—f.
383 Kaṭha 5.9b (=10b) = Bṛh. 2.5.19.
384 Kaṭha 5.9c (=10c, 11c), 12a *sarvabhūtāntarātmā* cf. Muṇḍ. 2.1.4d.
385 Kaṭha 5.12 = (var.) Śvet. 6.12. Kaṭha 5.12c—d = (var.) 5.13c—d.
386 Kaṭha 5.13a—b = Śvet. 6.13a—b.
387 Kaṭha 5.15 = Muṇḍ. 2.2.10; Śvet. 6.14. Cf. Maitri 6.24; BhG. 15.6, 12. Cf. *ekaḥ sūryaḥ sarvam idaṃ vibhāti* MBh. 3.134.8 (C. 10658).
388 Kaṭha 6.1 [eternal fig-tree with root above] see 813. Kaṭha 6.1c—f = 5.8c—f.
389 Kaṭha 6.3 ≎ Tait. 2.8.
390 Kaṭha 6.9 = (var.) Śvet. 4.20; Mahānār. 1.11; MBh. 5.46.6 (C. 1747). See esp. also **541**.
391 Kaṭha 6.10 = Maitri 6.30. Pāda d recurs BhG. 8.21.
392 Kaṭha 6.11c *apramattas* cf. Muṇḍ. 2.2.4; 3.2.4b (*pramādāt*).
393 Kaṭha 6.11d *prabhavāpyayau* cf. Māṇḍ. 6.
394 Kaṭha 6.12 [the Supreme not to be apprehended by the senses] cf. Kena 3a—b; Muṇḍ. 3.1.8a—b.
395 Kaṭha 6.14 = Bṛh. 4.4.7.
396 Kaṭha 6.15 [liberation from the knots of the heart] cf. Chānd. 7.26.2; Muṇḍ. 2.2.8a; 3.2.9.
397 Kaṭha 6.16 = Chānd. 8.6.6 See **247—250.**
398 Kaṭha 6.17a—b [person of the size of a thumb] see **541.**

399 Īśā 2d *na karma lipyate nare* see **176.**
400 Īśā 3 see **87.**
401 Īśā 5 ≎ BhG. 13.15. Cf. Muṇḍ. 2.1.2b.
402 Īśā 6 ≎ BhG. 6.29; MBh. 12.240.21 (C. 8754); Manusmṛti 12.91; cf. also BhG. 4.35c—d; MBh. 5.46.25 (C. 1784) [with *kiṃ śocet* cf. Īśā 7c]; Āpastambīya Dharma-sūtras 1.23.1. For recurrences of pāda d see **369.**
403 Īśā 9 [stanza] = Bṛh. 4.4.10.
404 Īśā 10 = (var.) Kena 3e—h. Īśā 10c—d = 13c—d.
405 Īśā 11 = Maitri 7.9. Cf. Īśā 14.
406 Īśā 12 = Bṛh. M 4.4.10.

407 Īśā 15—18 = Bṛh. 5. 15. Īśā 15 = (var.) Maitri 6. 35.

408 Muṇḍ. 1. 1. 1—2 [Line of Tradition] see **47.**

409 Muṇḍ. 1. 1. 3 *kasmin . . . vijñāte sarvam idaṃ vijñātam* cf. Bṛh. 2. 4. 5 end; 4. 5. 6 end; Chānd. 6. 1. 3. With the whole section cf. esp. also Chānd. 6. 4. 5.

410 Muṇḍ. 1. 1. 4 *parā caivāparā ca* see **498.**

411 Muṇḍ. 1. 1. 6—7 [characterization of the Imperishable] cf. Bṛh. 3. 8. 8—9.

412 Muṇḍ. 1. 1. 6d [the Imperishable as the source of beings] cf. Māṇḍ. 6; Śvet. 5. 5a; note also Śvet. 4. 11a; 5. 2a (*yoni*).

413 Muṇḍ. 1. 1. 7 [spider and thread analogy for creation] see **27.**

414 Muṇḍ. 1. 1. 9a = Muṇḍ. 2. 2. 7a; cf. *sarvajña* Māṇḍ. 6.

415 Muṇḍ. 1. 2. 4 [the seven flames] cf. Muṇḍ. 2. 1. 8b; Praśna 3. 5.

416 Muṇḍ. 1. 2. 5, 6, 11 [course to the Brahma-world] see **127.**

417 Muṇḍ. 1. 2. 7—10 [course to 'heaven' and to rebirth] cf. BhG. 9. 21 and see **128.**

418 Muṇḍ. 1. 2. 8 = (var.) Kaṭha 2. 5; Maitri 7. 9.

419 Muṇḍ. 1. 2. 12b *akṛtaḥ* [*lokaḥ*] cf. *akṛtaṃ . . . brahma-lokam* Chānd. 8. 13.

420 Muṇḍ. 1. 2. 12c [bringing of fuel as sign of pupilship] see **175.**

421 Muṇḍ. 2. 1. 1 [sparks from fire as analogy of creation] cf. Bṛh. 2. 1. 20; Maitri 6. 26, 31. On the creation and reabsorption of beings see **532.**

422 Muṇḍ. 2. 1. 2a [the Puruṣa is formless] cf. Bṛh. 2. 3. 5.

423 Muṇḍ. 2. 1. 2b *sa bāhyābhyantaro* cf. Īśā 5; BhG. 13. 15.

424 Muṇḍ. 2. 1. 3 ⇳ Praśna 6. 4; see **503.**

425 Muṇḍ. 2. 1. 4d *eṣa sarvabhūtāntarātmā* cf. Kaṭha 5. 9c (= 10c, 11c), 12a.

426 Muṇḍ. 2. 1. 5—6 these 2 stanzas seem to be an epitome of Chānd. 5. 4—10: fire whose fuel is the sun, 5. 4; rain from Soma, 5. 5; crops from earth, 5. 6; procreation, 5. 7—8; sacrifices, etc., 5. 10. 3; the year, 5. 10. 2; worlds of moon and sun [see **127, 128**], 5. 10. 2—3. The course from Soma to earthly embodiment, alluded to in Muṇḍ. 2. 1. 5, appears in fuller form in Chānd. 5. 10. 4—6.

427 Muṇḍ. 2. 1. 8—9 = (var.) Mahānār. 10. 2—3 (Ātharv. rec. 8. 4—5). On the 'seven flames' (8b) see **415**. On *guhāśayā nihitāḥ* (8d) see **349**.

428 Muṇḍ. 2. 2. 1a *āviḥ saṃnihitaṃ* cf. Maitri 6. 27. See **535**.

429 Muṇḍ. 2. 2. 1d [Being and Non-being] cf. Praśna 2. 5d, and see also Śvet. 4. 18b. (In Praśna 4. 5 the words have a different meaning.)

430 Muṇḍ. 2. 2. 3—4 [bow and arrow analogy for Yoga] cf. Maitri 6. 24; 6. 28. The technical term *apramatta* recurs at Kaṭha 6. 11c; cf. also Muṇḍ. 3. 2. 4b (*pramādāt*).

431 Muṇḍ. 2. 2. 5b *otam* see **50**.

432 Muṇḍ. 2. 2. 5c *tam evaikaṃ jānatha — vimuñca* cf. Bṛh. 4. 4. 21.

433 Muṇḍ. 2. 2. 5d [Ātman a bridge to immortality] see **98**.

434 Muṇḍ. 2. 2. 6 *arā iva rathanābhau — nāḍyaḥ* see **247**. The spoke and hub simile recurs verbatim at Praśna 2. 6a; 6. 6a; and also at Bṛh. 2. 5. 15; Chānd. 7. 15. 1; Kauṣ. 3. 8. (Wheel analogies are found also at Bṛh. 1. 5. 15; Śvet. 1. 4.)

435 Muṇḍ. 2. 2. 6 *sa eṣo 'ntaś carate* see **265**.

436 Muṇḍ. 2. 2. 6 *tamasaḥ parastāt* see **787**.

437 Muṇḍ. 2. 2. 7a = Muṇḍ. 1. 1. 9a; cf. Māṇḍ. 6 (*sarvajña*).

438 Muṇḍ. 2. 2. 7c [Brahma-city] see **231**.

439 Muṇḍ. 2. 2. 7e *manomayaḥ prāṇaśarīranetā* cf. Chānd. 3. 14. 2; see **165**.

440 Muṇḍ. 2. 2. 8a [liberation from the knot(s) of the heart] see **396**.

441 Muṇḍ. 2. 2. 8b [all doubts cleared away] cf. Chānd. 3. 14. 4.

442 Muṇḍ. 2. 2. 8c [cessation of karma] see **449**.

443 Muṇḍ. 2. 2. 8d [the higher and the lower Brahma] see **498**.

444 Muṇḍ. 2. 2. 9a [highest golden sheath] cf. Bṛh. 5. 15. See **122**.

445 Muṇḍ. 2. 2. 9c *jyotiṣāṃ jyotis* cf. Bṛh. 4. 4. 16c.

446 Muṇḍ. 2. 2. 10 = Kaṭha 5. 15; Śvet. 6. 14. See **387**.

447 Muṇḍ. 2. 2. 11 cf. Chānd. 7. 25. 1—2.

448 Muṇḍ. 3. 1. 1—2 = Śvet. 4. 6 [RV. 1. 164. 20]; 4. 7.

449 Muṇḍ. 3. 1. 3a—c = (var.) Maitri 6. 18. With *puṇya-pāpe vidhūya* (pāda c) cf. *vidhūya pāpaṃ* Chānd. 8. 13.

For cessation of karma see also Muṇḍ. 2. 2. 8c and cf. **176.**

450 Muṇḍ. 3. 1. 4c *ātmakrīḍa ātmaratiḥ* ⇳ Chānd. 7. 25. 2.

451 Muṇḍ. 3. 1. 5a—b *tapasā . . . brahmacaryeṇa* cf. *brahmacaryeṇa tapasā* Bṛh. M 4. 4. 22; also Chānd. 2. 23. 1; Praśna 1. 2, 10; 5. 3.

452 Muṇḍ. 3. 1. 5c *antaḥ śarīre jyotirmayo* cf. *yo 'yam . . . hṛdy antar jyotiḥ puruṣaḥ* Bṛh. 4. 3. 7.

453 Muṇḍ. 3. 1. 6 [path to the gods (*devayāna*)] see **127.**

454 Muṇḍ. 3. 1. 7d *nihitaṃ guhāyām* see **349.**

455 Muṇḍ. 3. 1. 8a—b [the Supreme not to be apprehended by the senses] see **394.**

456 Muṇḍ. 3. 1. 8c [a pure nature requisite for mystic attainment] cf. Chānd. 7. 26. 2 (*sattvaśuddhiḥ*); cf. also Muṇḍ. 3. 1. 9, 10; 3. 2. 6.

457 Muṇḍ. 3. 1. 10 [creative power of desire] cf. Bṛh. 1. 4. 15 end; Chānd. 8. 2.

458 Muṇḍ. 3. 2. 1a—b [Brahma-abode] see **231.**

459 Muṇḍ. 3. 2. 2 [he who desires and he who is free from desire] cf. Bṛh. 4. 4. 6.

460 Muṇḍ. 3. 2. 3 = Kaṭha 2. 23. Cf. **354.**

461 Muṇḍ. 3. 2. 4b *pramādāt* cf. the technical term *apramatta* Kaṭha 6. 11c; Muṇḍ. 2. 2. 4.

462 Muṇḍ. 3. 2. 4d [Brahma-abode] see **231.**

463 Muṇḍ. 3. 2. 6 = (var.) Mahānār. 10. 22 (Ātharv. rec. 10. 6).

464 Muṇḍ. 3. 2. 7—8 [unification in the Supreme Imperishable] parallel in thought and simile to Praśna 6. 5; see esp. also Praśna 4. 7—11 and cf. MBh. 12. 219. 42 (C. 7972); 14. 33. 7 (C. 919). Muṇḍ. 3. 2. 7d = (var.) Maitri 6. 18. On the 'fifteen parts' see **501.** On *vijñānamaya ātman* see Tait. 2. 4 and cf. *vijñānātman* Praśna 4. 9.

465 Muṇḍ. 3. 2. 9 *nāsyābrahmavit kule bhavati* = Māṇḍ. 10.

466 Muṇḍ. 3. 2. 9 [*brahmavit*] *tarati śokam* ⇳ Chānd. 7. 1. 3.

467 Muṇḍ. 3. 2. 9 [liberation from the knots of the heart] see **396.**

468 Muṇḍ. 3. 2. 10—11 [restrictions on imparting mystic knowledge] see **133.** With *ekarṣiṃ* (10b) cf. *eka ṛṣir* Praśna 2. 11a.

469 Praśna 1. 1 cf. the similar introduction Chānd. 5. 11. 1—2.

470 Praśna 1.1 [bringing of fuel as sign of pupilship] see **175.**

471 Praśna 1.2,10 [*tapas, brahmacarya, śraddhā*] see **451.**

472 Praśna 1.5 *ādityo ha vai prāṇo* cf. Praśna 3.8.

473 Praśna 1.8 *viśvarūpaṃ hariṇaṃ* [stanza] = Maitri 6.8.

474 Praśna 1.9—10 [two paths, the southern and the northern] see **127, 128.**

475 Praśna 1.14 [food as the source of creatures] see **728.**

476 Praśna 2.2—4 [superiority of *prāṇa* among the bodily functions] see **124.**

477 Praśna 2.5d [Being and Non-being] see **429.**

478 Praśna 2.6a [spokes fixt in the hub] = Praśna 6.6a; Muṇḍ. 2.2.6a; see **434.**

479 Praśna 2.11a *eka ṛṣir* cf. *ekarṣiṃ* Muṇḍ. 3.2.10b.

480 Praśna 3.3 *ātmana eṣa prāṇo jāyate* cf. Muṇḍ. 2.1.3a; Praśna 6.4.

481 Praśna 3.3 *mano['dhi]kṛtenāyāty asmiñ charīre* (on text and interpretation consult Hume, *Thirteen Principal Upanishads,* p. 383, n. 2) see **192.**

482 Praśna 3.5 [etymological explanation of *samāna*] cf. Praśna 4.4; Maitri 2.6. On the food-offering see Chānd. 5.19, etc.

483 Praśna 3.5 [the seven flames] cf. Muṇḍ. 1.2.4; 2.1.8b.

484 Praśna 3.6 *atraitad ekaśataṃ nāḍīnām* see **247.**

485 Praśna 3.6 *dvāsaptatiḥ — -nāḍīsahasrāṇi* see **25.**

486 Praśna 3.6 *āsu vyānaś carati* cf. Maitri 6.21 (*prāṇa-saṃcārinī*).

487 Praśna 3.7 *athaikayordhva udānaḥ* see **249.**

488 Praśna 3.7 [acts determine one's reincarnate status] see **192.**

489 Praśna 3.8 *ādityo — prāṇa udayaty* cf. Praśna 1.5.

490 Praśna 3.9—10 *upaśāntatejāḥ — yuktaḥ* cf. Chānd. 6.8.6; 6.15.2.

491 Praśna 3.10 [thought determines state after death] see **786.**

492 Praśna 4.2 [unification of the functions in sleep] see **319.**

493 Praśna 4.4 [etymological explanation of *samāna*] see **482.**

494 Praśna 4.5 [dream experiences] cf. Bṛh. 4.3.20; Chānd. 8.10. On *sac cāsac ca* see **429.**

495 Praśna 4.7—11 [unification in the Supreme Imperishable] see **464.**

496 Praśna 4.8 [Sāṃkhya enumeration] see **522.**

497 Praśna 4.9 cf. Maitri 6.7 end. On *vijñānātman* see **464.**

498 Praśna 5.2 [the higher and the lower Brahma] = Maitri 6.5; cf. Muṇḍ. 1.1.4; 2.2.8d; Maitri 6.22—23. See also **32.**

499 Praśna 5.3 [*tapas, brahmacarya, śraddhā*] see **451.**

500 Praśna 5.5 [snake freed from its sluf] cf. Kauṣ. Br. 18.7 (see also Ait. Br. 6.1 end); MBh. 12.219.48 (C. 7978—9). The snake-skin simile is used in another application in Bṛh. 4.4.7.

501 Praśna 6.1—2 [the *puruṣa* with sixteen parts] cf. Bṛh. 1.5.14—15; Chānd. 6.7. Cf. the 'fifteen parts', Muṇḍ. 3.2.7a. Cf. also MBh. 12.242.8a—b (C. 8811) = (var.) 14.51.31a—b (C. 1455); 12.304.8 (C. 11324); note also 12.210.33 (C. 7674); and consult Hopkins, *Great Epic*, p. 168. (See Śat. Br. 10.4.1.17; and also VS. 8.36, where Prajāpati is called *ṣoḍaśin*.)

502 Praśna 6.1 *nāham imaṃ veda — nāvakṣyam* ⇳ Chānd. 5.3.5.

503 Praśna 6.4 *sa [puruṣa] prāṇam asṛjata* see **480.**

504 Praśna 6.4 *khaṃ vāyur — pṛthivī-* = Muṇḍ. 2.1.3.

505 Praśna 6.5 [unification in the cosmic Person] see **464.**

506 Praśna 6.6a [spokes fixt in the hub] = Praśna 2.6a; Muṇḍ. 2.2.6a; see **434.**

507 Māṇḍ. 1 *trikālātītaṃ* cf. *paras trikālād* Śvet. 6.5b.

508 Māṇḍ. 3 *saptāṅga ekonaviṃśatimukhaḥ* see **522.**

509 Māṇḍ. 4 *praviviktabhuk* cf. Bṛh. 4.2.3 end.

510 Māṇḍ. 5 *yatra supto — paśyati* = Bṛh. 4.3.19.

511 Māṇḍ. 5 *ekībhūtaḥ* [unification in sleep] see **319.**

512 Māṇḍ. 5 *prajñānaghana eva* = Bṛh. 4.5.13.

513 Māṇḍ. 5 *ānandamayo hy ānandabhuk* see **277.**

514 Māṇḍ. 6 *eṣa sarveśvara* see **98.**

515 Māṇḍ. 6 *eṣa sarvajña* cf. Muṇḍ. 1.1.9a = 2.2.7a.

516 Māṇḍ. 6 *eṣo 'ntaryāmy* cf. Bṛh. 3.7.

517 Māṇḍ. 6 *eṣa yoniḥ sarvasya* see **412.**

518 Māṇḍ. 6 *prabhavāpyayau* cf. Kaṭha 6.11d.

519 Māṇḍ. 7, 12 [fourth, or superconscious, state] cf. Maitri 6. 19; 7. 11, stanzas 7—8. See also the use of *turīya* at Bṛh. 5. 14. 3—7.

520 Māṇḍ. 10 *nāsyābrahmavit kule bhavati* = Muṇḍ. 3. 2. 9.

521[8] Śvet. 1. 2 *kālasvabhāvo* cf. Śvet. 6. 1a—b.

522 Śvet. 1. 4—5 [numerical allusions to series of philosophic terms] cf. Māṇḍ. 3; Śvet. 6. 3; Maitri 3. 3 (*caturjālaṃ caturdaśavidhaṃ caturaśītidhā pariṇatam*); 6. 10; see also BhG. 7. 4 and the Sāṃkhya list at Praśna 4. 8. The 'three paths' are mentioned again at Śvet. 5. 7c. On the 'fifty spokes' see Sāṃkhya-kārikā 46. With the wheel analogy cf. Bṛh. 1. 5. 15; MBh. 14. 45. 1—9 (C. 1234—42) and see **602**.

523 Śvet. 1. 8c, 9b, 12c [the soul called 'the enjoyer'] see **360**.

524 Śvet. 1. 8d = Śvet. 2. 15d; 4. 16d; 5. 13d; 6. 13d.

525 Śvet. 1. 14 [Brahma is hidden] see **535**.

526 Śvet. 2. 8—15 [rules for Yoga] cf. Kaṭha 6. 10—17; Maitri 6. 18—30; and esp. BhG. 6. 10—26; 5. 27—28; see also Chānd. 8. 15. With *same śucau* Śvet. 2. 10a cf. Maitri 6. 30 init.; Chānd. 8. 15 (*śucau deśe*). With the 'sixfold Yoga' of Maitri 6. 18 cf. Patañjali's Yoga-sūtras 2. 29.

527 Śvet. 2. 9c [chariot yoked with vicious horses] clearly an allusion to Kaṭha 3. 3—5; see **359**.

528 Śvet. 2. 12b [earth, water, fire, air, ether] the same cpd. recurs Śvet. 6. 2d; cf. Maitri 6. 4; BhG. 7. 4; and also MBh. 3. 210. 17 (C. 13914); 3. 211. 3 (C. 13922); 12. 311. 10 (C. 11578).

529 Śvet. 2. 15d = Śvet. 1. 8d; 4. 16d; 5. 13d; 6. 13d.

530 Śvet. 2. 16 [VS. 32. 4] = (var.) Mahānār. 1. 13 (Ātharv. rec. 2. 1). *pratyaṅ janās tiṣṭhati* Śvet. 2. 16d = Śvet. 3. 2c.

531 Śvet. 3. 1d see **541**.

532 Śvet. 3. 2d [creation and reabsorption of the world and of all beings] cf. Tait. 3. 1; Muṇḍ. 2. 1. 1; Śvet. 4. 1a—c; Maitri 6. 15, 17; BhG. 8. 18—19; cf. also MBh. 5. 44. 30 (C. 1713); Manusmṛti 1. 52, 57; Kumārasambhava 2. 8.

---

[8] On quotations from and allusions to Kaṭha in Śvet. see D. p. 289; on parallels between Śvet. and MBh. see Hopkins, *Great Epic*, p. 28.

533 Śvet. 3. 3 [RV. 10. 81. 3 (var.)] = (var.) Mahānār. 1. 14 (Ātharv. rec. 2. 2).

534 Śvet. 3. 4 = (var.) Śvet. 4. 12; Mahānār. 10. 19 (Ātharv. rec. 10. 3). Pāda d recurs as Śvet. 4. 1d. On *viśvādhipo* (pāda b) see **96.**

535 Śvet. 3. 7b [Brahma hidden in all things] cf. Kaṭha 5. 6b; Muṇḍ. 2. 2. 1a (⇳ Maitri 6. 27); Śvet. 1. 14; 6. 11.

536 Śvet. 3. 7c see **553.**

537 Śvet. 3. 8c—d [VS. 31. 18] = Śvet. 6. 15c—d. Śvet. 3. 8b = BhG. 8. 9d; see **787.**

538 Śvet. 3. 9 = Mahānār. 10. 20 (Ātharv. rec. 10. 4). On the 'tree establisht in heaven' see **388.**

539 Śvet. 3. 10b *anāmayam* recurs as an epithet of Brahma-Ātman at Maitri 6. 26.

540 Śvet. 3. 10c—d = Bṛh. 4. 4. 14c—d. On pāda c see also **541.**

541 Śvet. 3. 13a—b [person of the size of a thumb, seated in the heart of creatures] = Kaṭha 6. 17a—b; cf. Kaṭha 4. 12a; 4. 13a; 5. 3c (*madhye vāmanam āsīnaṃ*); Śvet. 5. 8a; Maitri 6. 38 end; cf. also MBh. 3. 297. 17 (C. 16763); 5. 46. 15, 27 (C. 1764, 1786); for *aṅguṣṭhamātraḥ puruṣaḥ* see also MBh. 12. 284. 175a (C. 10450a) and cf. *prādeśamātraḥ puruṣaḥ* MBh. 12. 200. 22c (C. 7351c). Śvet. 3. 13b—d = 4. 17b—d. Śvet. 3. 13c—d = Kaṭha 6. 9c—d [see esp. **390**]; with pāda c cf. MBh. 12. 240. 15 (C. 8748). Śvet. 3. 13d recurs also as Bṛh. 4. 4. 14c; Śvet. 3. 1d; 3. 10c; cf. 4. 20d.

542 Śvet. 3. 16, 17a—b = BhG. 13. 13, 14a—b; see **805.**

543 Śvet. 3. 18 = (var.) MBh. 12. 240. 32 (C. 8765). *navadvāre pure dehī* = BhG. 5. 13; cf. *puram ekādaśadvāram* Kaṭha 5. 1a. (For other epic parallels see Hopkins, *Great Epic*, p. 166 and n. 3.) See also **231.**

544 Śvet. 3. 20 [TA. 10. 10. 1] = Mahānār. 10. 1 (Ātharv. rec. 8. 3); = (var.) Kaṭha 2. 20; ⇳ MBh. 12. 240. 30 (C. 8763). The phrase *aṇor aṇīyān* (pāda a) recurs also BhG. 8. 9b; MBh. 5. 46. 31 (C. 1790). On the doctrine of *prasāda* see **354.**

545 Śvet. 4. 1 [creation and reabsorption of the world] see **532.** Pāda d recurs Śvet. 3. 4; see **534.**

546 Śvet. 4. 5 = (var.) Mahānār. 10. 5 (Ātharv. rec. 9. 2). Cf. *ābhāti śuklam iva lohitam ivātho kṛṣṇam* MBh. 5. 44. 25 (C. 1709); also MBh. 12. 302. 46 (C. 11259).

547 Śvet. 4. 6 [RV. 1. 164. 20] = Muṇḍ. 3. 1. 1.

548 Śvet. 4. 7 = Muṇḍ. 3. 1. 2.

549 Śvet. 4. 11a *yo yonim yonim adhitiṣṭhaty eko* see **412.**

550 Śvet. 4. 11b = Mahānār. 1. 2a.

551 Śvet. 4. 11c—d = (var.) Kaṭha 1. 17c—d.

552 Śvet. 4. 12 = (var.) Śvet. 3. 4; Mahānār. 10. 19 (Ātharv. rec. 10. 3).

553 Śvet. 4. 14 = (var.) Śvet. 5. 13. Pāda c recurs also as 3. 7c; 4. 16c.

554 Śvet. 4. 16 d = Śvet. 1. 8 d; 2. 15 d; 5. 13 d; 6. 13 d.

555 Śvet. 4. 17b—d see **541.**

556 Śvet. 4. 18a [no day or night] see **156.**

557 Śvet. 4. 18c [Sāvitrī stanza] see **130.**

558 Śvet. 4. 19 [VS. 32. 2c—d, 3a—b; TA. 10. 1. 2] = Mahānār. 1. 10; ☞ MBh. 12. 240. 26 (C. 8759).

559 Śvet. 4. 20 = (var.) Kaṭha 6. 9; Mahānār. 1. 11.

560 Śvet. 5. 2a = Śvet. 4. 11a; see **412.** With 5. 2c—d cf. 4. 12c.

561 Śvet. 5. 5a [the One as the source of all] see **412.**

562 Śvet. 5. 5c cf. the similar line Śvet. 6. 4b.

563 Śvet. 5. 7, 12 [acts determine one's reincarnate status] see **192.**

564 Śvet. 5. 7c [three paths] cf. Śvet. 1. 4d.

565 Śvet. 5. 8a [of the size of a thumb] see **541.**

566 Śvet. 5. 13 = (var.) Śvet. 4. 14. Pāda c recurs also as 3. 7c; 4. 16c. Pāda d = 1. 8d; 2. 15d; 4. 16d; 6. 13d.

567 Śvet. 6. 1a—b *svabhāvam eke . . . kālaṃ tathānye* cf. Śvet. 1. 2a.

568 Śvet. 6. 2 [earth, water, fire, air, ether] see **528.** Pāda b = 6. 16b.

569 Śvet. 6. 3c [numerical allusions to Sāṃkhya terms] see **522.**

570 Śvet. 6. 4b cf. the similar line Śvet. 5. 5c.

571 Śvet. 6. 5b *paras trikālād* cf. *trikālātītaṃ* Māṇḍ. 1.

572 Śvet. 6. 6a [the world-tree] see **388.**

573 Śvet. 6. 10b [spider and thread analogy for creation] see **27.**

574 Śvet. 6.11 [the one divinity hidden in all things] see **535.**

575 Śvet. 6.12 = (var.) Kaṭha 5.12; see also Kaṭha 5.13c—d.

576 Śvet. 6.13a—b = Kaṭha 5.13a—b. On Śvet. 6.13d see **524.**

577 Śvet. 6.14 = Kaṭha 5.15; Muṇḍ. 2.2.10. See **387.**

578 Śvet. 6.15c—d [VS. 31.18] = Śvet. 3.8c—d.

579 Śvet. 6.16 *kṣetrajña* see **804.** Śvet. 6.16b = 6.2b.

580 Śvet. 6.19c [Brahma a bridge to immortality] see **98.**

581 Śvet. 6.21a [doctrine of *prasāda*] see **354.**

582 Śvet. 6.22 [restrictions on imparting mystic knowledge] see **133.**

583[9] Maitri 1.2 [smokeless fire] see **658.**

584 Maitri 1.2 [ignorance of Ātman confest] cf. Chānd. 7.1.3.

585 Maitri 1.2 [question declared difficult; another choice advised] cf. Kaṭha 1.21b—c.

586 Maitri 1.3 [pessimistic description of the human body] cf. Maitri 3.4; also Manusmṛti 6.76—77 = MBh. 12.329.42—43 (C. 12463—4); Viṣṇusmṛti 96.43—53.

587 Maitri 1.3 [dissatisfaction with aspects of human life] cf. Manusmṛti 6.62; see also Kaṭha 1.26; and cf. in general Viṣṇusmṛti 96.27ff.; Yājñavalkīya Dharmasūtras 3.63—64.

588 Maitri 2.2 *eṣa samprasādo — etad brahmeti* see **237.**

589 Maitri 2.3—4 [the body like a cart] see **359.**

590 Maitri 2.4 *śuddhaḥ pūtaḥ — sve mahimni tiṣṭhaty* = Maitri 6.28. This passage is referred to in 6.31: *yo 'yaṃ śuddhaḥ pūtaḥ śūnyaḥ śāntādilakṣaṇoktaḥ.* Cf. *sve mahimni [pratiṣṭhitaḥ]* Chānd. 7.24.1; *sve mahimni tiṣṭhamānaṃ* Maitri 6.38.

591 Maitri 2.5 *so 'mśo 'yam — prajāpatir* = Maitri 5.2. The group of terms *saṃkalpādhyavasāyābhimāna-* recurs (transposed) in 6.10 and 6.30. On the term *kṣetrajña* see **804.**

592 Maitri 2.6 [Prajāpati alone in the beginning] see **7.**

593 Maitri 2.6 [explanation of *vyāna*] cf. Chānd. 1.3.3.

---

[9] For an elaborate discussion of parallels between Maitri and MBh. see Hopkins, *Great Epic*, p. 33—46; see also D. p. 312—313.

594 Maitri 2.6 *yo 'yaṃ sthaviṣṭho dhātur annasya* cf. Chānd. 6.5.1.

595 Maitri 2.6 [etymological explanation of *samāna*] cf. Praśna 3.5; 4.4.

596 Maitri 2.6 [universal fire; sound heard on stopping the ears] quoted from Bṛh. 5.9; see esp. **117**.

597 Maitri 2.6 *nihito guhāyām* see **349**.

598 Maitri 2.6 *manomayaḥ — ākāśātmā* = Chānd. 3.14.2. See **656**.

599 Maitri 2.6 *khānīmāni bhittvā* cf. Kaṭha 4.1a.

600 Maitri 2.6 *pañcabhī raśmibhir viṣayān atti* = Maitri 6.31.

601 Maitri 2.6 end [the body as a chariot] see **359**.

602 Maitri 2.6 end [the body like a potter's wheel] cf. Maitri 3.3. See also **522**.

603 Maitri 2.7 *sitāsitaiḥ karmaphalair anabhibhūta iva* see **97**.

604 Maitri 2.7 *prekṣakavad avasthitaḥ svasthaś ca* cf. *prekṣakavad avasthitaḥ susthaḥ* Sāṃkhyakārikā 65.

605 Maitri 3.1 [pairs of opposites] cf. Maitri 3.2; 6.29; BhG. 7.27–28.

606 Maitri 3.2 [acts determine one's reincarnate status] see **192**.

607 Maitri 3.2 [water on a lotus-leaf] cf. Chānd. 4.14.3; BhG. 5.10; see also MBh. 3.213.20b (C. 13978d); 12.187.24d (C. 6922d); 12.242.18b (C. 8821b); and Dhammapada 401.

608 Maitri 3.2 *guṇaughair uhyamānaḥ — khacaraḥ* = Maitri 6.30.

609 Maitri 3.2 *nibadhnāty ātmanā ''tmānam* cf. *badhnāty ātmānam ātmanā* Sāṃkhyakārikā 63.

610 Maitri 3.3 *yaḥ kartā so 'yaṃ vai bhūtātmā* etc. cf. Manusmṛti 12.12.

611 Maitri 3.3 [analogy of the transformation of iron] cf. Bṛh. 4.4.4.

612 Maitri 3.3 *caturjālaṃ caturdaśavidhaṃ caturaśītidhā pariṇatam* see **522**.

613 Maitri 3.3 [wheel driven by the potter] cf. Maitri 2.6 end.

614 Maitri 3.4 [pessimistic description of the human body] see **586**.

615 Maitri 3. 5 [characteristics of *tamas* and *rajas*] see **810.**

616 Maitri 4. 4 end [chariot-rider] see **359.**

617 Maitri 4. 5 [Agni, Vāyu, Āditya] see **153.**

618 Maitri 4. 6 *brahma khalv idaṃ vāva sarvam* = (var.) Chānd. 3. 14. 1.

619 Maitri 5. 2 *so 'ṃśo 'yam — prajāpatir* = Maitri 2. 5; see esp. **591.** The text calls attention to this reiteration; *asya prāg uktā etās tanavaḥ.*

620 Maitri 5. 2 [the Ātman manifold] cf. Chānd. 7. 26. 2; Maitri 6. 26 end.

621 Maitri 6. 1 *atha ya eṣo — puruṣo* = Chānd. 1. 6. 6; see **149.**

622 Maitri 6. 3 *dve — rūpe mūrtaṃ cāmūrtaṃ ca* see **32.**

623 Maitri 6. 3 *sa tredhā "tmānaṃ vyakuruta* = Bṛh. 1. 2. 3.

624 Maitri 6. 3 *sarvam idam otam protaṃ caiva* see **50.**

625 Maitri 6. 4 *atha khalu — eṣa praṇava* = Chānd. 1. 5. 1.

626 Maitri 6. 4 *praṇavākhyam — vimṛtyuṃ* recurs with the addition of *viśokam* at Maitri 6. 25; 7. 5.

627 Maitri 6. 4 *nihitaṃ guhāyām* see **349.**

628 Maitri 6. 4 [the Lone Fig-tree with root above] see **388.**

629 Maitri 6. 4 [ether, air, fire, water, earth] see **528.**

630 Maitri 6. 4 *tasmād om ity — upāsīta* see **726.**

631 Maitri 6. 4 *etad evākṣaram* [stanza] = (var.) Kaṭha 2. 16.

632 Maitri 6. 5 [the higher and the lower Brahma] quoted from Praśna 5. 2; see **498.**

633 Maitri 6. 6 [Prajāpati produced *bhūr, bhuvaḥ, svar*] see **180.**

634 Maitri 6. 7 [Sāvitrī stanza] see **130.**

635 Maitri 6. 7 [the All-pervader as agent in the bodily functions] cf. Praśna 4. 9.

636 Maitri 6. 7 [duality of knowledge transcended] cf. Bṛh. 2. 4. 14 = 4. 5. 15; also 4. 3. 31.

637 Maitri 6. 8 *eṣa hi khalv ātmeśānaḥ — nārāyaṇo* recurs with the addition of *acyuto* in Maitri 7. 7.

638 Maitri 6. 8 *eṣa vāva jijñāsitavyo 'nveṣṭavyaḥ* ⇳ Chānd. 8. 7. 3; cf. Chānd. 7. 23 (etc.); 8. 1. 1.

639 Maitri 6. 8 *viśvarūpaṃ hariṇaṃ* [stanza] = Praśna 1. 8.

640 Maitri 6. 9 *adbhiḥ purastāt* [and infra *upariṣṭāt*] *paridadhati* ⇳ Chānd. 5. 2. 2.

641 Maitri 6. 9 ['Hail!' to *prāṇa, apāna,* etc.] cf. Chānd. 5. 19—23.

642 Maitri 6.10 [the soul called 'the enjoyer'] see **360.**

643 Maitri 6.10 [fourteenfold course] see **522.**

644 Maitri 6.10 *saṃkalpādhyavasāyābhimānā* see **591.**

645 Maitri 6.10 [food and the eater of food] cf. Bṛh.1.4.6.

646 Maitri 6.11 *na yady aśnāty — draṣṭā bhavati* = (var.) Chānd. 7.9.

647 Maitri 6.11 *annād vai — antataḥ* = Tait. 2.2a—d. See **728.**

648 Maitri 6.12 *annād bhūtāni — ucyate* = Tait. 2.2k—n. See **728.**

649 Maitri 6.13 with the series *anna, prāṇa, manas, vijñāna, ānanda* cf. the series *annarasamaya* to *ānandamaya* in Tait. 2.2—5. See also **690.**

650 Maitri 6.14 end *kālo mūrtir amūrtimān* see **32.**

651 Maitri 6.15 [two forms of Brahma] see **32.**

652 Maitri 6.15 [origin, growth, and death of creatures] see **532.**

653 Maitri 6.15 *kālaḥ pacati bhūtāni* [stanza] = (var.) MBh.12.240.25 (C.8758). Pāda d = BhG.15.1d. Pāda a recurs at MBh.11.2.24 (C.69).

654 Maitri 6.16 *ādityo brahmety* = Chānd. 3.19.1.

655 Maitri 6.17 *brahma ha vā idam agra āsīd eko* see **10** and cf. **7.**

656 Maitri 6.17 *(eṣa) ākāśātmā* this epithet is found besides only at Chānd. 3.14.2 (quoted Maitri 2.6) and, in a different application, at Kauṣ. 2.14(9). Cf. *ākāśaśarīram brahma* Tait. 1.6.2.

657 Maitri 6.17 [creation and reabsorption of the world] see **532.**

658 Maitri 6.17 [the Supreme like a smokeless fire] cf. Kaṭha 4.13b; MBh.12.250.7 (C.9044); 12.306.20 (C.11387). The simile occurs in another connection at Maitri 1.2.

659 Maitri 6.17 [digestive fire in the stomach] cf. Bṛh.5.9 (quoted Maitri 2.6).

660 Maitri 6.17 *yaś caiṣo 'gnau — sa eṣa eka* = Maitri 7.7. Cf. Chānd. 3.13.7.

661 Maitri 6.18—30 [rules for Yoga] see **526.**

662 Maitri 6.18 *yadā paśyan — vihāya* [stanza, pādas a—c] = (var.) Muṇḍ. 3.1.3a—c; see **449.** On pāda d of this stanza see **464.**

663 Maitri 6.19 [fourth, or superconscious, state] see **519.**

664 Maitri 6.19 *tac ca liṅgaṃ nirāśrayam* [stanza, pāda d] cf. *nirāśrayaṃ liṅgam* Sāṃkhyakārikā 41.

665 Maitri 6.20 *tadā ''tmanā ''tmānaṃ dṛṣṭvā nirātmā bhavati* ⇳ MBh. 3.213.27c—d (C. 13986c—d).

666 Maitri 6.20 *cittasya hi prasādena* [stanza] = (var.) MBh. 3.213.24 (C. 13983); 12.247.10 (C. 8960); recurs Maitri 6.34. (For discussion see Hopkins, *Great Epic,* p. 42—43.)

667 Maitri 6.21 *ūrdhvagā nāḍī suṣumnākhyā* see **64.**

668 Maitri 6.21 *prāṇasaṃcāriṇī* see **486.**

669 Maitri 6.21 *tālvantarvicchinnā* see **266.**

670 Maitri 6.21 *tayā — ūrdhvam utkramet* see **249.**

671 Maitri 6.22—23 [the higher and the lower Brahma] see **498.**

672 Maitri 6.22 [the spider and his thread] see **27.**

673 Maitri 6.22 [sound heard on stopping the ears] see **117.**

674 Maitri 6.22 [ether within the heart] see **265.**

675 Maitri 6.22 [unified condition of honey] see **209.**

676 Maitri 6.22 *dve brahmaṇī veditavye* [stanza] = MBh. 12.233.30 (C. 8540—1); pādas c—d are quoted in Sarvadarśanasaṃgraha p. 147, l. 2 (Bibl. Ind., Calcutta, 1858).

677 Maitri 6.23 *tac chāntam — viṣṇusaṃjñitaṃ* = Maitri 7.3; the words *acalam — viṣṇusaṃjñitaṃ* recur also in Maitri 6.38. See also **362.**

678 Maitri 6.24 [bow and arrow analogy for Yoga] see **430.**

679 Maitri 6.24 [what is not enveloped in darkness] cf. **156.**

680 Maitri 6.24 [Brahma shines in sun, moon, etc.] see **387.**

681 Maitri 6.25 *praṇavākhyam — viśokaṃ* recurs at Maitri 7.5 and, without the last word, at 6.4; see also **235.** Cf. Muṇḍ. 3.2.9.

682 Maitri 6.26 *anāmaye 'gnau* see **539.**

683 Maitri 6.26 *viṣṇoḥ paramam padaṃ* see **362.**

684 Maitri 6.26 *aparimitadhā cātmānaṃ vibhajya* etc. see **227.**

685 Maitri 6.26 *vahneś ca yadvat* [stanza] = Maitri 6.31. On the issuance of sparks from fire as an analogy of creation see **421.**

686 Maitri 6.27 [warmth of the body as the heat of Brahma] cf. Chānd. 3.13.8 and see **117.**

687 Maitri 6.27 *āviḥ san nabhasi nihitaṃ* cf. Muṇḍ. 2.2.1a; see **535.**

688 Maitri 6.27, 28 [ether within the heart] see **265.**

689 Maitri 6.28 [bow and arrow analogy for Yoga] see **430.**

690 Maitri 6.28 [dispersal of the fourfold sheath of Brahma] ⇳ Maitri 6.38. The adj. *caturjāla* occurs also in 3.3. On the 'fourfold sheath' see Tait. 2.1—4 (*annarasamaya, prāṇamaya, manomaya,* and *vijñānamaya ātman*).

691 Maitri 6.28 *śuddhaḥ pūtaḥ — sve mahimni tiṣṭhati* see **590.**

692 Maitri 6.28 [looking down on a rolling chariot-wheel] cf. Kauṣ. 1.4 end.

693 Maitri 6.28 *ṣaḍbhir māsais* [stanza] ⇳ MBh. 14.19.66c—d (C. 598); cf. 12.241.32c—d (C. 8799). With *nityayuktasya dehinaḥ* (pāda b) cf. BhG. 8.14d. (For discussion see Hopkins, *Great Epic,* p. 45—46.)

694 Maitri 6.29 [pairs of opposites] cf. Maitri 3.1, 2; BhG. 7.27—28.

695 Maitri 6.29 [restrictions on imparting mystic knowledge] see **133.**

696 Maitri 6.30 *śucau deśe* see **526.**

697 Maitri 6.30 [meditation upon the Real, sacrifice to the Real] cf. Maitri 6.9.

698 Maitri 6.30 *puruṣo 'dhyavasāyasaṃkalpābhimānaliṅgo* see **591.**

699 Maitri 6.30 *manasā hy eva paśyati — mana eva* = Bṛh. 1.5.3.

700 Maitri 6.30 *guṇaughair uhyamānaḥ — khacaro* = Maitri 3.2.

701 Maitri 6.30 *atra hi sarve kāmāḥ samāhitā* see **234.**

702 Maitri 6.30 *yadā pañcāvatiṣṭhante* [stanza] see **391.**

703 Maitri 6.30 [northern course to Brahma] see **127.**

704 Maitri 6.30 *dīpavad yaḥ sthito hṛdi* see **265.**

705 Maitri 6.30 *sitāsitāḥ — mṛdulohitāḥ* see **71.**

706 Maitri 6.30 *ūrdhvam ekaḥ sthitas teṣāṃ* see **64.**

707 Maitri 6.30 *yo bhittvā sūryamaṇḍalam — parāṃ gatim* see **249.**

708 Maitri 6.30 *yad asyānyad raśmiśataṃ — prapadyate* see **247, 250.**

709 Maitri 6.31 [the soul as agent in the senses] see **333.**

710 Maitri 6.31 *pañcabhī raśmibhir viṣayān atti* = Maitri 2.6.

711 Maitri 6.31 *yo 'yaṃ śuddhaḥ — -lakṣaṇoktaḥ* see **590.**

712 Maitri 6.31 *vāk śrotraṃ cakṣur manaḥ prāṇa ity eke* cf. Kena 2; see **333.**

713 Maitri 6.31 *dhṛtiḥ smṛtiḥ prajñānam ity eke* cf. Ait. 5.2.

714 Maitri 6.31 *vahneś ca yadvat* [stanza] = Maitri 6.26. See **421.**

715 Maitri 6.32 *sarve prāṇāḥ — satyasya satyam iti* = (var.) Bṛh. 2.1.20.

716 Maitri 6.32 [literature-list] see **41.**

717 Maitri 6.34 [Sāvitrī stanza] see **130.**

718 Maitri 6.34 *cittam eva hi saṃsāraṃ* [stanza] see **192.** Pādas c—d = (var.) MBh. 14.51.27c—d (C. 1451); see Hopkins, *Great Epic,* p. 42—43.

719 Maitri 6.34 *cittasya hi prasādena* [stanza] see **666.**

720 Maitri 6.35 *hiraṇmayena pātreṇa* [stanza] = (var.) Bṛh. 5.15; Īśā 15.

721 Maitri 6.35 [Person in the sun] see **149.**

722 Maitri 6.35 [nectar in the sun] cf. Chānd. 3.1.2; Tait. 1.10.

723 Maitri 6.35 [simile of the solution of salt] see **210.**

724 Maitri 6.35 *atra hi sarve kāmāḥ samāhitā ity* see **234.**

725 Maitri 6.36, stanza [the cosmic egg] see **173.**

726 Maitri 6.37 *tasmād om ity — tejas* = Maitri 7.11. *tasmād — upāsīta* recurs also at Maitri 6.4. Cf. BhG. 17.24 [see **818**]; also **143.**

727 Maitri 6.37 *tat tredhā — prāṇe* = Maitri 7.11.

728 Maitri 6.37 *agnau prāstā* [stanza] = Manusmṛti 3.76; = (var.) MBh. 12.263.11 (C. 9406—7); ⇳ BhG. 3.14; cf. Tait. 2.2 (quoted Maitri 6.11, 12); Praśna 1.14.

729 Maitri 6.38 [cleaving the fourfold sheath of Brahma] see **690.**

730 Maitri 6.38 *acalam — viṣṇusaṃjñitaṃ* see **677.**

731 Maitri 6.38 *sve mahimni tiṣṭhamānaṃ* see **590.**

732 Maitri 6.38 end [person of the size of a thumb] see **541.**

733 Maitri 6.38 end *atra hi sarve kāmāḥ samāhitā ity* see **234.**

734 Maitri 7.3 *tac chāntam — viṣṇusaṃjñitaṃ* see **677.**

735 Maitri 7.5 *praṇavākhyam — viśokam* see **681.**

736 Maitri 7.7 *ātmā 'ntarhṛdaye 'ṇīyān* see **165.**

737 Maitri 7.7 *asminn otā imāḥ prajāḥ* see **50.**

738 Maitri 7.7 *eṣa ātmā — satyakāma* see **235.**

739 Maitri 7.7 *eṣa parameśvara — setur vidharaṇa* see **98.**

740 Maitri 7.7 *eṣa hi khalv ātmeśānaḥ — nārāyaṇaḥ* see **637.**

741 Maitri 7.7 *yaś caiṣo 'gnau — sa eṣa ekaḥ* see **660.**

742 Maitri 7.9 *dūram ete* [stanza] = (var.) Kaṭha 2.4.

743 Maitri 7.9 *vidyāṃ cāvidyāṃ ca* [stanza] = Īśā 11.

744 Maitri 7.9 *avidyāyām* [stanza] = (var.) Kaṭha 2.5; Muṇḍ. 1.2.8.

745 Maitri 7.10 [instruction of gods and devils] cf. Chānd. 8.7—8.

746 Maitri 7.11 *tat tredhā — prāṇa* = Maitri 6.37.

747 Maitri 7.11 [simile of the solution of salt] see **210.**

748 Maitri 7.11 *tasmād om ity — tejaḥ* see **726.**

749 Maitri 7.11, stanza 1 [Indra and Virāj] see **61.**

750 Maitri 7.11, stanza 2 *samāgamas tayor — suṣau* cf. **265.**

751 Maitri 7.11, stanza 2 *tallohitasyātra piṇḍa* ≑ Bṛh. 4.2.3.

752 Maitri 7.11, stanza 3 *hṛdayād āyatā tāvac cakṣuṣy asmin pratiṣṭhitā* see **64.**

753 Maitri 7.11, stanza 6 *na paśyan — sarvaśaḥ* = (var.) Chānd. 7.26.2.

754 Maitri 7.11, stanza 7 [fourth, or superconscious, state] see **519.**

755[10] BhG. 2.13 = Viṣṇusmṛti 20.49.

756 BhG. 2.17b *yena sarvam idaṃ tatam* = BhG. 8.22d; 18.46b; MBh. 12.240.20d (C. 8753d); cf. BhG. 9.4; 11.38.

757 BhG. 2.19, 20 = (var.) Kaṭha 2.19, 18. With BhG. 2.20d cf. *na vadhenāsya hanyate* Chānd. 8.1.5; 8.10.2, 4.

758 BhG. 2.22 ≑ Viṣṇusmṛti 20.50.

---

[10] No note has been taken of the recurrence of a number of pādas of purely formulaic character, and parallels between parts of BhG. are recorded under the first of the passages only.

759 BhG. 2. 23—25, 27, 28 = (var.) Viṣṇusmṛti 20. 51—53, 29, 48.

760 BhG. 2. 29 cf. Kaṭha 2. 7.

761 BhG. 2. 46 = (var.) MBh. 5. 46. 26 (C. 1785).

762 BhG. 2. 61a—b ⇳ BhG. 6. 14c—d.

763 BhG. 2. 70 = Viṣṇusmṛti 72. 7.

764 BhG. 2. 71c *nirmamo nirahaṃkāraḥ* = BhG. 12. 13c; see **803**.

765 BhG. 3. 13 cf. BhG. 4. 31a and see Manusmṛti 3. 118.

766 BhG. 3. 14 ⇳ Maitri 6. 37, stanza; see **728**.

767 BhG. 3. 23c—d = BhG. 4. 11c—d.

768 BhG. 3. 35a—b = BhG. 18. 47a—b.

769 BhG. 3. 42 ⇳ Kaṭha 3. 10; see esp. **363**.

770 BhG. 4. 16d = BhG. 9. 1d.

771 BhG. 4. 21c—d *karma kurvan nāpnoti kilbiṣam* = BhG. 18. 47c—d.

772 BhG. 4. 35c—d *yena bhūtāny . . . drakṣyasy ātmany* see **402**.

773 BhG. 5. 10 [water on a lotus-leaf] see **607**.

773a BhG. 5. 13 [nine-gated citadel] see **543**.

774 BhG. 5. 18 = (var.) MBh. 12. 240. 19 (C. 8752).

775 BhG. 6. 5c—d = (var.) MBh. 5. 34. 64c—d (C. 1158c—d).

776 BhG. 6. 7c, d = BhG. 12. 18c, b.

777 BhG. 6. 10—26 [rules for Yoga] see **526** and note **762**.

778 BhG. 6. 23a—b = (var.) MBh. 3. 213. 33c—d (13992c—d).

779 BhG. 6. 29 ⇳ Īśā 6; see esp. **402**.

780 BhG. 6. 35 cf. Patañjali's Yoga-sūtras 1. 12.

781 BhG. 6. 45 *tato yāti parāṃ gatim* = BhG. 13. 28; 16. 22; cf. 8. 13; 9. 32; Maitri 6. 30 [**707**]; and see **792, 249**.

782 BhG. 7. 4 [earth, water, fire, air, ether] see **528**; cf. also **522**.

783 BhG. 7. 10d = BhG. 10. 36b.

784 BhG. 7. 24 *param bhāvam ajānanto mama* = BhG. 9. 11.

785 BhG. 7. 27—28 [pairs of opposites] cf. Maitri 3. 1, 2; 6. 29.

786 BhG. 8. 5—6 [last thoughts determine state after death] cf. Chānd. 3. 14. 1; Praśna 3. 10. Cf. in general **192, 457**.

787 BhG. 8. 9d = Śvet. 3. 8b. The phrase *tamasaḥ parastāt* recurs Muṇḍ. 2. 2. 6; MBh. 5. 44. 29a (C. 1712a); cf. *tamasas pāraṃ* Chānd. 7. 26. 2. On *aṇor aṇīyāṃsam* in pāda b see **544**.

788 BhG. 8.11 ⇳ Kaṭha 2.15.

789 BhG. 8.14d *nityayuktasya yoginaḥ* see **693.**

790 BhG. 8.17 ⇳ Manusmṛti 1.73.

791 BhG. 8.18—19 [creation and reabsorption of beings] see **532.**

792 BhG. 8.21b *tam āhuḥ paramāṃ gatim* = Kaṭha 6.10d *(tām);* see **391** and cf. **781.**

793 BhG. 8.21c—d ⇳ BhG. 15.6c—d.

794 BhG. 8.24—26 [course to the Brahma-world and to the lunar world] see **127, 128.**

795 BhG. 9.5b = BhG. 11.8d.

796 BhG. 9.21 [rebirth when merit is exhausted] cf. Muṇḍ. 1.2.10 and see **128.**

797 BhG. 9.32 = (var.) MBh. 14.19.61 (C. 593).

798 BhG. 9.34 ⇳ BhG. 18.65.

799 BhG. 10.35b [Gāyatrī meter] cf. Bṛh. 5.14.1—7; Chānd. 3.12.

800 BhG. 11.18b = BhG. 11.38b.

801 BhG. 11.25d = BhG. 11.45d.

802 BhG. 11.34 = Kauṣ. 2.11 (7).

803 BhG. 12.13 cf. MBh. 12.237.34 (C. 8679—80). BhG. 12.13c recurs as 2.71c; cf. also 18.53 [**816**].

804 BhG. 13.1—2 = (var.) Viṣṇusmṛti 96.97—98. The term *kṣetrajña* occurs also at Śvet. 6.16c; Maitri 2.5.

805 BhG. 13.13,14a—b = Śvet. 3.16,17a—b. BhG. 13.13 = MBh. 12.240.29 (C. 8762); = (var.) MBh. 12.302.17 (C. 11230); 14.19.49 (C. 580—1); 14.40.4 (C. 1087).

806 BhG. 13.14—18 = (var.) Viṣṇusmṛti 97.17—21.

807 BhG. 13.15 ⇳ Īśā 5; cf. Muṇḍ. 2.1.2b.

808 BhG. 13.19 cf. MBh. 12.217.7c (C. 7848c).

809 BhG. 13.30 = MBh. 12.17.23 (var. in C. 12.533); cf. Kaṭha 6.6.

810 BhG. 14.5—18 [*sattva, rajas, tamas*] cf. Maitri 3.5; see also Manusmṛti 12.24—40; Yājñavalkīya Dharmasūtras 3.137—139; MBh. 12.194.29—36 (C. 7094—7102); 12.219.25—31 (C. 7955—61).

811 BhG. 14.18 cf. MBh. 12.314.3—4 (C. 11637—8).

812 BhG. 14.21 [crossing over the Guṇas] cf. MBh. 12.251.22 (C. 9085) and see Patañjali's Yoga-sūtras 4.32.

813 BhG. 15. 1—3 [eternal fig-tree with roots above] cf. Kaṭha 6. 1; Maitri 6. 4; see also Śvet. 3, 9 c; 6. 6 a. BhG. 15. 1 d = Maitri 6. 15, stanza, pāda d.

814 BhG. 15. 6, 12 see **387.**

815 BhG. 15. 8 see **320.**

816 BhG. 16. 18 *ahaṃkāram — krodhaṃ* = BhG. 18. 53.

817 BhG. 16. 21 = Viṣṇusmṛti 33. 6.

818 BhG. 17. 24 cf.. Āpastambīya Dharma-sūtras 1. 4. 13. 7 and see **143, 726.**

819 BhG. 18. 67 [restrictions on imparting mystic knowledge] see **133.**

Die

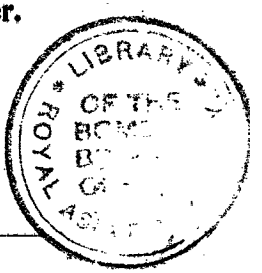
Städtegründungen der Araber im Islām

nach den

arabischen Historikern und Geographen

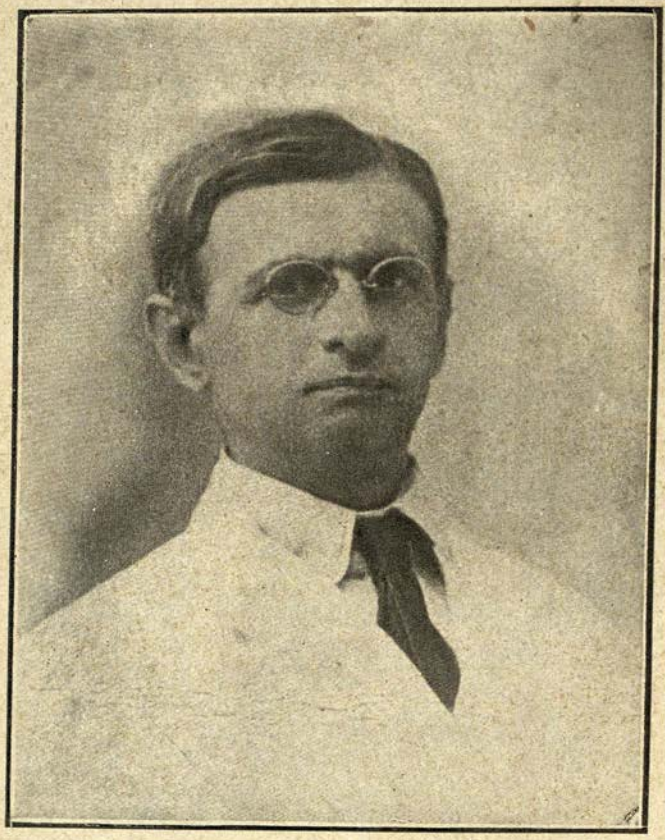
von

Dr. Else Reitemeyer.



Leipzig.
Otto Harrassowitz.
1912.

62903



Mr. Gustasp K. Nariman.

Born 9–8–1873. *Died 4 April 1933.*

Author of:

(1) "Literary History of Sanskrit Buddhism";

(2) "Iranian Influence on Moslem Literature", from the Russian of Inostramzev;

(3) "Priyadarsika", jointly with Jackson and Ogden;

(4) "Religion of the Iranian Peoples", from the German of C. P. Tiele.

Die

Städtegründungen der Araber im Islām

nach den

arabischen Historikern und Geographen

von

Dr. Else Reitemeyer.

Leipzig.
Otto Harrassowitz.
1912.

Ger 915.3
Ref
953

Inaugural-Dissertation

Heidelberg 1911.

Literaturübersicht.

Balāḏurī, abgekürzt Balāḏ., gest. 279 (892). *Liber expugnationis regionum*, ed. M. J. DE GOEJE. Leyden 1866.

Ṭabarī (Ṭab.), gest. 309 (921). *Annales* cum aliis ed. M. J. DE GOEJE. Leyden 1879—1901.

Ibn al-Aṯīr, gest. 630 (1232). *Chronicon* ed. C. J. TORNBERG. Leyden 1851—1876.

Jāḳūt (Jāḳ.). *Geographisches Wörterbuch*, vollendet 621 (1224), ed. F. WÜSTENFELD. Leipzig 1866—1873.

Bibliotheca geographorum arabicorum, ed. M. J. DE GOEJE. Leyden 1870—1894.

I. Iṣṭaḫrī. *Viae regnorum*, verfaßt 340 (951).

II. Ibn Ḥauḳal. *Viae et regna*, verfaßt 345 (956).

III. Muḳaddasī (Muḳad.). *Descriptio imperii Moslemici*, verfaßt 378 (988).

VII. Jaʿḳūbī. *Liber regionum*, verfaßt 278 (891).

VIII. Masʿūdī. *Kitāb at-tanbīh waʾl išrāf* (at-tanbīh), verfaßt 345 (956).

Ḳazwīnī, gest. 682 (1283). *Kosmographie*, ed. WÜSTENFELD. Göttingen 1848.

Ibn Ǧubair, gest. 614 (1217). *Raḥla*, *Travels*, WRIGHT's *text revised by* M. J. DE GOEJE, E. J. W. GIBB, *Memorial Series* V.

Maḳrīzī, gest. 845 (1441). *Al-Ḫiṭaṭ*, Bulak 1270 d. H.

Abūʾl-Maḥāsin, gest. 874 (1469). *Annales* ed. JUYNBOLL, Leyden 1852—1861.

Ibn Duḳmāḳ, gest. 809 (1406). *Description de l'Égypte* ed. VOLLERS. Kairo.

Bekrī, gest. 487 (1094). *Description de l'Afrique septentrionale*, ed. DE SLANE. Alger 1857.

Kitāb al-istibṣār fī aǧāʾib al-amṣār (*al-istibṣār*). *Description de l'Afrique par un géographe arabe anonyme du sixième siècle de l'hégire.* Texte arabe publié par ALFRED VON KREMER. Wien 1852.

Ibn al-ʿIḏārī. *Histoire de l'Afrique et de l'Espagne intitulée al-Bayanoʾl-Mogrib* publié par R. P. A. DOZY. Leyden 1848—1851.

Ibn Ḫaldūn, gest. 808 (1405). *Histoire des Berbères et des dynasties musulmanes de l'Afrique septentrionale* ed. DE SLANE. Alger 1847.

Kitāb al-anīs al-muṭrib rauḍ al-ḳarṭās fī aḫbār mulūk al-maġrib wa tariḫ medīna faʾs (Ḳarṭās). *Annales regum Mauretaniae a condito Idrisidarum imperio ad annum fugae* 726 (1326) ab Abū-l Ḥasan ʿAlī b. ʿAbd Allāh Ibn Abī Zerʿ Fesano, vel ut alii malunt Abū Muḥammed Suliḥ Ibn ʿAbd el Ḥalīm Granatensi conscriptos ed. illustr. CAROLUS JOH. TORNBERG. Upsala 1843.

Ibn Abī Dīnār. *Kitāb al-mu'nis fī aḫbār ifrīkija wa tūnis (Kitāb al-mu'nis)* verfaßt 1092 (1681). Tunis 1286 (1869).

Al Maḳḳarī, gest. 1041 (1631). *Analectes sur l'histoire et la littérature des Arabes d'Éspagne*, publiées par R. Dozy, G. Dugat, L. Krehl et W. Wright, 2 vol. Leyde 1855—61.

Ibn Mukkarram, gest. 711 (1311). *Lisān al'arab.* Kairo 1308 (1890).

Johannes von Nikiū. *Chronique de Jean Évêque de Nikiou* (Chronique). Text éthiopien publié et traduit par M. H. Zotenberg. Notices et extraits des manuscrits de la bibliothèque nationale. Tome 24. Paris 1883.

Th. Nöldeke, *Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden.* Leyden 1879.

J. Wellhausen, *Prolegomena zur ältesten Geschichte des Islams. Skizzen und Vorarbeiten*, VI. Berlin 1899.

J. Wellhausen, *Das arabische Reich und sein Sturz.* Berlin 1902.

A. Müller, *Der Islam im Morgen- und Abendland.* Berlin 1885.

Leone Caetani, *Annali dell'Islam*, III.

H. Kiepert, *Lehrbuch der alten Geographie*, Berlin 1878.

C. Ritter, *Erdkunde*, Band VIII, IX, X, Berlin.

Guy Le Strange, *The Lands of the Eastern Caliphate (Lands).* Cambridge 1905.

M. Streck, *Die alte Landschaft Babylonien nach den arabischen Geographen*, 2 Teile. Leyden 1900—1901.

E. Herzfeld, *Samarra.* Berlin 1905.

C. Becker, *Beiträge zur Geschichte Ägyptens unter dem Islam*, I. und II. Straßburg 1902/3.

C. Becker, *Grundlinien der wirtschaftlichen Entwicklung Ägyptens.* Klio, IX, 1909.

M. Th. Houtsma und A. Schaade, *Enzyklopädie des Islām.*

A. R. Guest, *Fustat and the Khittahs of that town.* The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, 1907, I.

E. W. Brooks, *On the chronology of the conquest of Egypt by the Saracens.* Byzantinische Zeitschrift, 1895.

H. Saladin, *La Mosquée de Sidi Okba à Kairuan. Les monuments historiques de la Tunesie.* Paris 1899.

Baedeker, *Mittelmeer.* Leipzig 1909.

Guides Ioanne, *Algérie et Tunesie.* Paris 1901.

Bücher, die in der Arbeit nur einmal zitiert werden, sind an der betreffenden Stelle angegeben.

Die Höhe der Kultur eines Volkes läßt sich meistens aus der Anlage seiner Städte erkennen. Den unstet herumschweifenden Nomaden ist es nicht möglich, eine höhere Kultur zu erreichen, und wenn die Städter anspruchslos sich mit dem begnügen, was sie für ihren Lebensunterhalt brauchen, und keine höheren Ziele verfolgen, dann wird man dies aus dem einfachen, schmucklosen Aussehen ihrer Städte erkennen, das sich verändern wird, sobald ihre Bewohner sich daran gewöhnen, eine Lebensweise zu führen, die größere geistige und materielle Ansprüche befriedigt. Eine prächtige und kunstvoll erbaute Stadt läßt darauf schließen, daß ihre Bewohner im Besitz einer höheren Kultur sind, oder daß doch ihre Erbauer es waren.

Diese Beobachtungen kann man sehr gut an dem arabischen Volk und den von ihm gegründeten Städten machen. Die Minäer und Sabäer Südarabiens, die im Altertum sich durch eine höhere Kultur unter den Arabern auszeichneten, erbauten Städte wie Maʿīn, Ṣanʿā und Maʾrib. In den Jahrhunderten der christlichen Zeitrechnung, die dem Erscheinen des Islām vorhergingen, war Ḥīra mit den in seiner Umgebung liegenden Schlössern berühmt, in denen die Laḫmiden residierten, die durch persischen Einfluß in den Besitz einer höheren Kultur gelangt waren, ebenso wie die Ġassāniden Syriens durch die Berührung mit den Byzantinern. Auf der arabischen Halbinsel aber, in der solche Einflüsse nicht gewirkt hatten, lebten die Bewohner in sehr einfachen

Verhältnissen. Besonders war dies bei den Nomaden der Fall, die den größeren Teil der Bevölkerung bildeten; aber auch die Städtebewohner Arabiens hatten, wie wir aus den Nachrichten über das Leben des Propheten und der ersten Ḫalīfen wissen, eine äußerst anspruchslose, einfache Lebensweise, und auch die Kultur der vorhin erwähnten Südaraber hatte sich nicht bis in die Zeit des Islām erhalten. In diesem Zustand befand sich das arabische Volk, als es seine Eroberungszüge begann und auf diesen sich Länder unterwarf, in denen die hellenistische, die byzantinische und die persische Kultur herrschte. Die großen, prächtigen Städte, welche die Araber in diesen Ländern vorfanden, müssen einen tiefen Eindruck auf sie gemacht haben. Trotzdem beschlossen der Ḫalīf und die Feldherren in vielen Fällen schon in den ersten Zeiten der Eroberung, neue Städte zu gründen, in denen die große Mehrzahl der bei der Eroberung beteiligten Araber sich niederlassen mußte. Es ist dies eine Erscheinung, die in der Geschichte ungewöhnlich ist, wenn die Sieger hinter den Besiegten in kultureller Hinsicht so zurückstehen, wie es bei den Arabern der Fall war. Die Anlage dieser ältesten Städte erfolgte in einer so primitiven Weise, wie sie dem damaligen Kulturzustand der Araber entsprach.

Der Zweck dieser ältesten arabischen Städtegründungen war vorwiegend militärischer Art. Viele arabische Städte haben sich aus Heerlagern entwickelt; so vor allem die vier großen Städte, deren Gründung in die Zeit der Eroberungskriege fällt, Baṣra, Kūfa, Fusṭāṭ und Ḳairūān. Die drei ersten der genannten Städte wurden unter dem Ḫalifen ʿUmar erbaut, der nicht wollte, daß die arabischen Krieger sich in den Ländern zerstreuten, sondern sie kampfbereit zusammenzuhalten wünschte. Die Anführer der arabischen Truppen waren die Gründer dieser Städte und zugleich auch die ersten Statthalter, die arabischen Krieger waren die ersten Bewohner der Städte, die wir als dār al-hiǧra und manzil ǧihād, »Haus der Auswanderung« und »Stätte eines heiligen

Kriegs«, bezeichnet finden.[1]) Die Hoffnung, durch den Krieg gegen die Ungläubigen sich Verdienste für das Jenseits zu erwerben, die Aussicht auf Beute und der Sold, der ihnen ausgezahlt wurde, bewog viele Araber, sich mit ihren Familien in diesen Städten niederzulassen, die dadurch in kurzer Zeit eine große Einwohnerzahl erlangten. Die Bewohner der Städte blieben zum Kriegsdienst verpflichtet, empfingen dafür ihren Sold und genossen andere Vorteile, bis unter dem ʿAbbāsiden al-Muʿtaṣim ausländische Söldner an Stelle des Heeres der arabischen Bürger traten und diese ihre Vorrechte verloren.

Auch unter den Umaijaden und unter den ʿAbbāsiden wurden noch zahlreiche Städte als Heerlager gegründet. Am meisten geschah dies an gefährdeten Grenzen. Selbst die großen Hauptstädte der ʿAbbāsiden hatten bis zu einem gewissen Grad einen militärischen Charakter. Bei Baġdād, das durch seine große Einwohnerzahl zur Weltstadt wurde, trat er allerdings mehr zurück, obwohl auf beiden Seiten des Tigris Truppen lagerten und der östliche Teil auch unter dem Namen ʿAskar al-Mahdī, »Lager des Mahdī«, bekannt war. Sāmarrāʾ hingegen war hauptsächlich zu dem Zwecke erbaut worden, ein Heerlager der ausländischen Söldner des Ḫalīfen al-Muʿtaṣim zu sein. Auch Fürsten, die anderen arabischen Dynastien angehörten, und die Statthalter folgten dem Beispiel der ʿAbbāsiden und erbauten Städte, welche die Bestimmung hatten, sowohl eine Residenz des Herrschers wie ein Heerlager der Truppen zu sein.

Außer diesen finden wir aber noch zahlreiche andere Residenzen, die keinen kriegerischen Zwecken, sondern nur dem Vergnügen des Herrschers dienen sollten. Die arabischen Ḫalīfen und Statthalter haben eine außerordentlich große Anzahl von Residenzen erbaut. Auf das Emporkommen einer neuen Dynastie folgte gewöhnlich eine Verlegung der Residenz, die in diesem Fall oft durch politische Ursachen

1) Ṭab. Ser. I, Vol. V, 2360/4.

begründet war. Aber auch Fürsten desselben Herrschergeschlechts verließen häufig die von ihrem Vorgänger erbaute Stadt, um eine neue zu gründen. In diesem Fall war der Beweggrund hierzu meistens der Wunsch, eine Stadt zu bewohnen, die ihr eigenes Werk war, deren Bau sie berühmt machen sollte, und die in manchen Fällen ihren eigenen Namen oder den ihres Geschlechtes tragen sollte. Häufig wurden kleinere Residenzen in der Nähe der Hauptstadt erbaut. Dies geschah gewöhnlich, wenn die Statthalter groß und mächtig wurden und das Emīratsgebäude im Innern der Stadt ihnen und ihrer Umgebung nicht mehr genügte, und auch dann, wenn eine neue, zur Herrschaft gelangte Dynastie, in der Nähe der alten Hauptstadt wohnen wollte. Auf diese Weise entstand eine Anzahl von Residenzen in der nächsten Umgebung der drei alten Hauptstädte, die sich aus den in der Zeit der Eroberungskriege angelegten Heerlagern entwickelten. In der Nähe von Kūfa, der ältesten arabischen Hauptstadt des ʿIrāḳ, und von Fusṭāṭ, der Hauptstadt Ägyptens, wurden je drei Residenzen und bei Ḳairūān, der Hauptstadt Ifrīḳījas, wurden sogar vier Residenzen erbaut.

In anderen Fällen wurde in der Nähe der Hauptstadt nicht eine kleine Residenz, sondern eine neue Stadt gegründet, die eben so groß und bedeutend war wie die alte. Dies geschah bei Baġdād und Fa'ṣ. Auch bei den von den Berbern in Nordafrika erbauten Städten finden wir diese Anlagen von mehreren nebeneinander erbauten Städten, z. B. bei Tilimsān (Tlemcen) und Marrākuš (Marokko).

Nicht nur die zahlreichen Städte, welche sich aus Heerlagern entwickelten, und die, welche als Residenzen erbaut wurden, sondern auch die große Mehrzahl der anderen arabischen Städte verdankte ihre Entstehung dem Befehl eines Ḫalifen, Statthalters oder Feldherrn. Die Tätigkeit des Volks, das nach eigenem freien Ermessen da Städte gründet, wo es etwa günstige Bedingungen für Handel oder Bodenkultur findet, tritt bei den Arabern sehr zurück, wenn wohl auch

außer den wenigen Städten, von denen uns berichtet wird, daß ihre Gründung in der zuletzt erwähnten Art erfolgte, noch manche andere kleinere und unbedeutende Städte auf diese Weise entstanden sein werden, von denen die arabischen Schriftsteller nicht sprechen.

Wenn man die Städtegründungen der Araber mit denen anderer Völker vergleicht, dann erinnern ihre Städte, welche als Heerlager gegründet wurden, am meisten an die Militärkolonien der Römer und auch an die von Alexander erbauten Städte, die zum Teil in denselben Ländern gegründet wurden wie die der Araber. Alle diese Städte sollten dazu beitragen, dem Sieger den Besitz des eroberten Landes zu sichern. Zwischen den Städten Alexanders und denen der arabischen Halifen besteht auch insofern eine Ähnlichkeit, als für die Gründung von beiden der Wille des Herrschers maßgebend war. Während aber die Städte Alexanders von Anfang an dazu bestimmt waren, die hellenistische Kultur und Bildung zu verbreiten, und auch die römischen Kolonien die unterworfenen Völker mit der Kultur Roms bekannt machten, mußten sich die Araber in ihren Städten zuerst selbst eine höhere Kultur mit Hilfe der besiegten Völker aneignen. Nachdem dies geschehen war, haben auch die Städte der Araber kulturfördernd gewirkt.

Infolge des Anteils, den die einheimische Bevölkerung häufig an den Städtegründungen nahm, kann man öfters im Zweifel sein, ob man sie den Arabern zuschreiben soll, oder nicht. Ich werde als Städtegründungen der Araber alle die Städte behandeln, welche auf Befehl eines arabischen Herrschers oder Statthalters erbaut worden sind, auch dann, wenn nur ein sehr geringer Teil der Bevölkerung Araber waren; denn wie wir gesehen haben, war für die arabischen Städtegründungen der Wille des Herrschers oder seines Vertreters und nicht der Wille des Volkes maßgebend. Wenn aber Städte, die nicht von einem arabischen Herrscher erbaut wurden, doch in irgend welcher Beziehung zu den arabischen Städtegründungen stehen, dann wird auch über sie in dieser

Arbeit berichtet werden. So soll hier auch ein kurzer Überblick gegeben werden über die von den Berbern in Nordafrika in der Zeit des Islām erbauten Städte, die unter dem Einfluß der arabischen Städtegründungen entstanden sind.

In vielen Fällen sind die von den Arabern erbauten Städte keine eigentlichen Neugründungen der Araber, sondern es sind Städte, die schon vor dem Islām bestanden, deren Namen uns zum Teil schon aus dem Altertum bekannt sind, die zerstört worden waren und dann von den Arabern neu aufgebaut wurden. Derartige Städte werde ich nur kurz behandeln, wenn sie nicht erst unter den Arabern zu wirklicher Bedeutung gelangt sind.

Bevor ich zu den einzelnen arabischen Städtegründungen übergehe, will ich noch kurz auf einige ihrer Eigentümlichkeiten hinweisen und dabei einige immer wiederkehrende Begriffe erklären.

Charakteristisch für die Anlage der alten arabischen Städte, die sich aus Heerlagern entwickelten, ist ihre Einteilung in Ḫiṭaṭ, Plur. von Ḫiṭṭa, das von خطّ »eine Linie ziehen«, abgeleitet ist. Gewöhnlich bedeutet Ḫiṭṭa ein vorher herrenloses Grundstück, das jemand in Besitz genommen und diese Besitzergreifung durch ein Zeichen kenntlich gemacht hat. Außer einem solchen Privatbesitz bezeichnet es aber auch den Platz, wo sich eine größere Anzahl Menschen gemeinschaftlich niederläßt.[1]) Bei den Städtegründungen der Araber hat das Wort fast immer die letztere Bedeutung, man übersetzt es gewöhnlich als Quartier, und es bezeichnet den Platz, der von den Angehörigen eines Stammes oder verschiedener verwandter Stammesgruppen eingenommen wurde, die sich dort ihre Häuser bauten. Außerdem gab es auch Ḫiṭaṭ mit gemischter Bevölkerung. Wahrscheinlich lag eine militärische Einteilung den Ḫiṭaṭ zugrunde, und es entsprach ihnen meistens auch eine oder mehrere Rollen im Dīwān. Der Verteilung der Plätze und der Anlage dieser

1) *Lisān al-ʿarab.* IX, 158.

Ḫiṭaṭ wurde eine große Bedeutung beigelegt. Der Feldherr, der die Stadt gründete, nahm sie selbst vor oder übertrug sie angesehenen Männern, falls nicht der Ḫalīf eigens zu diesem Zwecke Leute aus Medīna schickte. Der bei dieser Gelegenheit immer wiederkehrende Ausdruck heißt خطّ لناس. Die Trennung der Ḫiṭaṭ war eine solche, daß in Kūfa die einzelnen Ḫiṭaṭ auch ihre abgesonderten Friedhöfe besaßen.[1])

Wenn auch die Stämme in den Ḫiṭaṭ getrennt lebten, so vereinte sie doch ein allen Gemeinsames, nämlich eine Moschee. Nach einer Bestimmung, die dem Ḫalīfen ʿUmar zugeschrieben wurde[2]) und an vielen Orten lange Zeit beobachtet worden zu sein scheint, sollte jede Stadt nur eine Hauptmoschee مسجد جامع haben, in welcher der Freitaggottesdienst abgehalten wurde. Mit der wachsenden Einwohnerzahl mußte die Moschee vergrößert werden, und so kann man aus den langen Bauberichten der Moscheen Schlüsse ziehen in bezug auf die Größe der Städte und die Höhe ihrer Kultur. In der Nähe der Moschee lag das Emīratsgebäude, wo der Statthalter wohnte, der zugleich Vorbeter war. Im Gegensatz zu dieser Hauptmoschee stehen kleinere Moscheen مسجد, Pl. مساجد für die Verrichtung der täglichen Gebete, von denen unter Umständen mehrere sogar in einem und demselben Hause sein können, und von denen die Schriftsteller öfters eine ungeheuerliche Zahl für eine Stadt angeben.

Zusammenhängende Bazare, in denen die verschiedenen Gewerbe von einander getrennt sind, wie sie jetzt einen charakteristischen Zug der orientalischen Städte bilden, wurden in den ältesten Städten nicht schon bei der Gründung, sondern erst später angelegt, und ebenso verhielt es sich mit den Stadtmauern.

In den Residenzstädten war natürlich das Schloß des Herrschers der wichtigste Bau, der oft mit verschwenderischer Pracht ausgestattet war. In seiner Nähe wurden gewöhn-

1) Jaʿḳūbī 310/2. 2) al-Ḫiṭaṭ II, 246.

lich die Hauptmoschee und die Dīwāne, die Kanzleigebäude, errichtet.

Falls die Residenz nicht ausschließlich dem Herrscher und seiner nächsten Umgebung dienen sollte, hatte sie auch Quartiere, in denen die Stämme und Völkerschaften anfangs getrennt lebten, für die öfters gleichfalls der Ausdruck Ḫiṭaṭ gebraucht wird. Dazu kommen hier die Ḳaṭāiʿ, Plur. von Ḳaṭiʿa, die man meistens wiederum mit »Quartiere« übersetzt. Im Gegensatz zu den von den Stämmen bewohnten Ḫiṭaṭ bezeichnen sie gewöhnlich solche Quartiere, welche die Ḫalifen ihren Verwandten und Günstlingen, ihren Mawālī, oder Männern, die sich besondere Verdienste erworben hatten, anwiesen. In der vorliegenden Arbeit kommt das Wort Ḳaṭiʿa meistens in der oben angegebenen Bedeutung als persönlicher Grundbesitz innerhalb der Stadt vor, manchmal jedoch auch in der Bedeutung, die sonst die häufigste ist, nämlich von Ländereien außerhalb der Stadt, die Leuten überwiesen werden, welche sie urbar machen wollen. Ich weise hier nur zum Zweck größerer Klarheit auf die verschiedene Verwendung der Ḳaṭāiʿ hin. Die Araber selbst machen keinen Unterschied zwischen den Ḳaṭāiʿ, die Bauplätze und Gärten innerhalb der Stadt und denen, die Felder und Weiden außerhalb der Stadt sind.[1]) Eine andere Art der Ḳaṭāiʿ, die den Verhältnissen des türkischen Lehenswesens entspricht, geht uns hier nichts an. Es scheint, daß die Erteilung eines Ḳaṭiʿa ursprünglich ein Vorrecht des Ḫalīfen war,[2]) dann aber auch von den Statthaltern ausgeübt wurde.

Nach diesen allgemeinen Bemerkungen versuche ich nun, darzustellen, welche historischen Ereignisse und politischen Verhältnisse die Araber veranlaßten, ihre Städte zu gründen, und in welcher Art und Weise sie dies taten. Bei bedeutenden Städten soll zugleich ihre Entwicklung in kurzen Zügen geschildert werden, um zu zeigen, welche historische

1) Jāk. I, 48/8.

2) *Lisān al-ʿarab.* X, 153; Jāk. IV, 140/21. Mit dem Ausdruck Imām kann in diesen Texten nur der Ḫalīf gemeint sein.

und kulturelle Bedeutung diese von den Arabern gegründeten Wohnsitze hatten.

Da die Topographie der einzelnen Städte hier viel zu weit führen würde, und da auch einige Spezialwerke hierüber vorhanden sind, so mag an den betreffenden Stellen ein Hinweis auf die darauf bezügliche Literatur genügen. Städte, über die schon viel geschrieben ist, werden gerade aus diesem Grund in dieser Arbeit kürzer behandelt.

Das verfügbare Material ist ganz verschiedenartig, für manche Städte reichlich, für andere sehr gering. Seine Verarbeitung bietet manche Schwierigkeiten. Wie in der ältesten Geschichte des Islām vieles dunkel ist, so verhält es sich oft auch in Bezug auf die Städtegründungen der Araber. Wir finden Widersprüche der verschiedenen Berichterstatter, die sich nicht vereinigen lassen, und auch die arabischen Historiker haben die Neigung, die wir bei den Schriftstellern des Altertums wahrnehmen, die leitenden Persönlichkeiten das sprechen oder schreiben zu lassen, was sie gerade im gegebenen Fall für geeignet halten.

So hat der Ḫalīf al-Manṣūr, der die Vorzüge der Lage Baġdād's gewiß klar erkannte, darüber doch sicher nie die lange Rede gehalten, die ihm Ja'ḳūbī in den Mund legt. Der Ḫalīf 'Umar hat gewiß nicht die ganze Korrespondenz geführt, welche unter seinem Namen geht und manche sich widersprechenden Nachrichten enthält, und doch kann man sie nicht ganz zurückweisen. Der Ḫalīf 'Umar ist nächst dem Propheten Muḥammed für die Geschichte des Islām die wichtigste Persönlichkeit. Die arabischen Historiker waren sich dessen wohl bewußt, und daher rührt ihr Streben, ihn sowohl als den Schöpfer der später bestehenden Verhältnisse wie auch als den an alter Sitte und Einfachheit festhaltenden Ḫalīfen darzustellen, und in beiden Eigenschaften wird er uns hier öfters erscheinen. Wenn auch anzunehmen ist, daß die meisten seiner Briefe wohl erst später erfunden sind, so wird doch manchem ein von ihm mündlich oder schriftlich erteilter Befehl zu Grunde liegen.

Ich weise auf diese Eigentümlichkeiten des mir vorliegenden Materiales hin, weil ich in meiner Arbeit manche Notiz anführen werde, die ich für interessant halte vom kulturellen Standpunkt aus, darum aber in keiner Weise als eine sicher beglaubigte historische Nachricht ansehe.

Die Chronologie der arabischen Historiker ist manchmal schwankend. Auf die von den anderen arabischen Autoren häufig stark abweichenden Daten Jaʿḳūbī's nehme ich keine Rücksicht; DE GOEJE weist darauf hin, daß in Jaʿḳūbī's *ḳitāb al-buldān* falsch angegebene Daten in seinem Geschichtwerk richtig stehen, und schließt daraus, daß diese Daten in Zahlen angegeben waren, die der Abschreiber falsch las und dementsprechend durch Worte ersetzte.[1]) Weit schlimmer als um die Chronologie steht es aber erst mit den statistischen Angaben in bezug auf die Gebäude der Städte und ihre Einwohnerzahl. Hier zeigen die Araber eine ausgesprochene Neigung zur Übertreibung, so daß man ihre Nachrichten mit Mißtrauen betrachten muß.

Aus dem Gesagten läßt sich entnehmen, daß es durchaus nicht immer möglich ist, auf das zu Gebote stehende Material einen sicheren Bericht aufzubauen; auch erschwert dieses Material häufig die einheitliche und pragmatische Ausführung der Arbeit, umsomehr, als es wünschenswert erscheint, in zweifelhaften Fällen die Texte in einer Weise vorzuführen, daß es dem Leser, der vielleicht nicht immer die arabischen Berichte selbst nachprüfen kann, ermöglicht wird, sich auch so ein eigenes Urteil über ihren Wert zu bilden.

Zuerst werden nun die von den Arabern in Asien, dann die in Afrika und zuletzt die wenigen von ihnen in Spanien gegründeten Städte behandelt, von Asien zuerst die im ʿIrāḳ gelegenen Städte. In keinem anderen Land haben die Araber so viele bedeutende Städte erbaut wie im ʿIrāḳ, wo man die Entwicklung ihrer Städte von den einfachsten Anfängen bis zur Höhe ihrer vollentwickelten Kultur verfolgen kann.

1) Jaʿḳūbī 347 Anm. f.

Baṣra.

Baṣra ist die älteste Stadt, welche die Araber in der Zeit des Islām gründeten. Sie erbauten sie im ʿIrāḳ, an der Grenze der arabischen Wüste und des Stromgebietes des Šaṭṭ al-ʿarab, in einer Gegend, in welcher noch Ruinen der persischen Bauten bestanden, die die Araber bei ihrem ersten Einfall in das ʿIrāḳ im Jahre 12 d. H. (633) zerstört hatten.

Jāḳūt sagt:[1]) »Al-Ḫuraiba, das Diminutiv von ḫurba, ist der Ort, wo Baṣra gelegen ist. Es wird nach dem, was az-Zaǧāǧī erzählt, so genannt, weil der Marzbān dort eine Burg erbaut hatte, die später in Verfall geriet; als dann die Muslime sich in Baṣra niederließen, führten sie in ihr und um sie herum Bauten aus und nannten sie al-Ḫuraiba (»die kleine Ruine«). Ḥamza sagt: »Baṣra wurde erbaut im Jahre 14 d. H. (635) am Rand des Landes neben einer der alten Städte der Perser, welche Wahištābāḏ Ardašīr hieß.[2]) Al-Muṯannā b. Ḥāriṯa aš-Šaibānī zerstörte sie durch seine Überfälle. Als die Araber (eine zweite Abteilung der Araber) in die Gegend von Baṣra kamen, nannten sie sie al-Ḫuraiba.«

Die Stadt soll ihren Namen von den Steinen, die es in der Gegend gab, empfangen haben, die baṣra genannt wurden. Es waren weiße, weiche Steine, eine Art Kaḏḏān, »Tuffsteine«.[3])

---

1) Jaḳ. II, 429/14.

2) Unter den nach Ardašīr benannten Städten, die Ṭabarī anführt, ist Wahištābāḏ Ardašīr nicht zu finden. Th. Nöldeke weist darauf hin, daß unter den Sasaniden die Städte häufig neue Namen zu Ehren der Fürsten erhielten und diese Namen oft nur kurze Zeit Geltung behielten. *Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden* 20, Anm. 4.

3) *Lisān al-ʿarab.* V, 133.

Hinsichtlich des Jahres der Gründung der Stadt Baṣra herrscht große Ungewißheit;[1]) die chronologische Frage verdient in diesem Fall eine besondere Beachtung, da es sich darum handelt, ob Baṣra vor oder nach der Schlacht bei Ḳādisīja gegründet wurde, die im Jahre 16 d. H. (637) stattfand, und wodurch die Herrschaft der Araber über das ʿIrāḳ gesichert wurde. Eine Städtegründung vor dieser Zeit mußte unter ganz anderen Bedingungen stattfinden, als wenn es nach der Schlacht geschah.

Einige der ältesten und besten arabischen Autoritäten sprechen für eine frühe Gründung Baṣra's und sagen, daß sie im Jahre 14 d. H. (635) stattfand. So Abû Miḫnaf und al-Madā'inī.[2]) Auch Ḥamza, al-Aṣmaʿī, Ibn Muġīra al-Aṯram geben das Jahr 14 d. H. als das der Gründung Baṣra's an.[3]) Balāḏurī[4]) drückt sich weniger bestimmt aus: »Man sagt, daß Baṣra bereits in dem Zeitraum zwischen der Schlacht von Nuḫaila (Buwaib) und der Schlacht von Ḳādisīja erbaut wurde مُصِّرَت.« Die erste Schlacht fand nach Balāḏurī im Jahre 14 d. H., die zweite gegen Ende des Jahres 16 d. H. statt.

Auch A. MÜLLER und WELLHAUSEN sind der Ansicht, daß Baṣra vor der Schlacht von Ḳādisīja gegründet wurde.[5]) Hingegen will LEONE CAETANI die Gründung Baṣra's nach der Schlacht von Ḳādisīja, in das Jahr 17 oder die zweite Hälfte des Jahres 16 d. H. verlegen; im Jahre 14 d. H. sollen die Araber nur vorübergehend in der Gegend von Baṣra gelagert haben.[6])

---

1) Man findet die chronologischen Angaben der arabischen Berichte zusammengestellt bei LEONE CAETANI, *Annali dell' Islam* III, § 243—49, S. 777.

2) Ṭab. Ser. I, Vol. V, 2377/12; 2378/10.

3) Jaḳ. II, 429/16; I, 640/23; Balāḏ. 346.

4) Balāḏ. 256.

5) MÜLLER, *Der Islam* I, 235; WELLHAUSEN, *Skizzen und Vorarbeiten* VI, 106.

6) LEONE CAETANI, *Annali dell' Islam* III, § 238, S. 769; § 241, S. 776; § 67, S. 292.

Wenn auch die Ansicht, die LEONE CAETANI in den *Annali dell' Islam* vertritt, in mancher Hinsicht gut begründet erscheint, so möchte ich doch nicht annehmen, daß in diesem Fall die Berichte von alten und guten Historikern wie Abū Miḫnaf und al-Madā'inī so unzuverläßig sein sollten, umsomehr da ʿUtba b. Ġazwān fast von allen Historikern übereinstimmend als Gründer Baṣra's bezeichnet wird, und, wie wir noch sehen werden, sehr gewichtige Gründe für den Ḫalīfen ʿUmar bestanden, ʿUtba nach der Schlacht von Buwaib im Jahre 14 d. H, in die Gegend von Baṣra zu schicken. Daß ʿUtba b. Ġazwān nach der Schlacht von Ḳādisīja zum zweitenmal in die Gegend von Baṣra gekommen sei, und dann erst dort die Stadt gegründet habe, halte ich für unwahrscheinlich.

Zu der späteren Datierung der Gründung der Stadt, die wir bei einer Anzahl von Schriftstellern finden, mag unter anderm folgende Überlieferung beigetragen haben. Nach al-Wāḳidī[1]) soll Saʿd b. Abī Waḳḳāṣ, der Feldherr des arabischen Heeres in Persien, auf Befehl des Ḫalīfen ʿUmar ʿUtba in die Gegend von Baṣra geschickt haben, um dort eine Stadt zu gründen. Diesen Bericht, den auch Saif bei Ṭabarī und Jāḳūt überliefern,[2]) halte ich mit CAETANI[3]) für eine tendenziöse Erfindung späterer Zeit, die aus der zwischen Kūfa und Baṣra herrschenden Eifersucht hervorgegangen ist und den Zweck hatte, Baṣra in einem Abhängigkeitsverhältnis von Kūfa erscheinen zu lassen, dessen Gründer Saʿd b. Abī Waḳḳāṣ war. In al-Wāḳidī's Bericht gibt ʿUmar zu gleicher Zeit Saʿd den Befehl, sich selbst in Kūfa niederzulassen und ʿUtba nach Baṣra zu schicken. Wenn man diese Angaben für richtig hält, dann muß man annehmen, daß kein langer Zeitraum zwischen der Gründung der beiden Städte liegt, und wird zu dem Schluß kommen, auch die Gründung Baṣra's in das Jahr 17 d. H. zu setzen, in dem

1) Balād. 350.
2) Ṭab. Ser. I, Vol. V, 2377/15; Jāk. I, 641/3.
3) LEONE CAETANI, *Annali dell'Islam* III, § 68, S. 294.

Kūfa gegründet wurde. Ich glaube, daß al-Wāḳidī, die beste Autorität unter den Schriftstellern, welche die Gründung Baṣra's in das Jahr 17 d. H. verlegen, auf diesem Weg zu seiner Annahme gekommen sein wird.

In den *Annali dell' Islam* ist ferner die Ansicht ausgesprochen,[1]) die Gelehrten Baṣra's hätten absichtlich ein so frühes Datum für die Gründung ihrer Stadt angegeben, um mit desto größerem Nachdruck den Behauptungen der Gelehrtenschule von Kūfa entgegenzutreten. Dagegen läßt sich aber einwenden, daß der älteste Bericht, in dem wir das Jahr 14 d. H. als das Jahr der Gründung Baṣra's angegeben finden, der des Abū Miḫnaf ist, der selbst aus Kūfa stammte; auch der Perser Ḥamza aus Iṣfahān hätte keine Veranlassung gehabt, die Interessen Baṣra's besonders zu vertreten.

Jene Darstellung der Gründung Baṣra's, wonach Sa'd b. Abī Waḳḳāṣ 'Utba in die Gegend von Baṣra schickte, wird von nur wenigen arabischen Historikern angenommen; die große Mehrzahl stimmen darin überein, daß der Ḫalīf 'Umar 'Utba b. Ġazwān, einen der Muhāǧirīn, d. h. einen der nach Medīna ausgewanderten Mekkaner, von Medīna als Führer einer Schar Hilfstruppen nach dem 'Irāḳ schickte. Nach einem der Berichte soll er dies getan haben,[2]) weil Ḳuṭba b. Ḳatāda ihn um Hilfstruppen bat, als er mit den Tamīm und Banū Wā'il die Gegend von al-Ḫuraiba eingenommen hatte, wie dies schon früher die Banū Wā'il unter Muṯannā getan hatten. Andere nennen an Stelle des Ḳuṭba b. Ḳatāda Sūwaid b. Ḳuṭba.[3])

Auch noch eine andere Frage ist bei der Gründung Baṣra's zu beantworten, nämlich ob sie auf Befehl des Ḫalīfen 'Umar erfolgte, oder ob 'Utba b. Ġazwān diesen Beschluß faßte.

Nach einem auf Nāfi' b. al-Ḥāriṯ b. Kalada zurückgeführten Bericht[4]) soll 'Umar, nachdem er den Arabern, die

1) Leone Caetani, *Annali dell' Islam* III, § 68, S. 291.
2) Ṭab. Ser. I, Vol. V, 2381/7.
3) Balād. 340. 4) Jāḳ. I, 637/15.

beabsichtigten, sich in Ṭāsān niederzulassen, dies verboten hatte, weil dort ein Fluß sie von ihm trenne, ʿUtba nach al-Ḥuraiba geschickt haben, da ihm diese Gegend als für eine Ansiedlung geeignet beschrieben worden war.

Ein Bericht, von dem wir wirklich annehmen müßten, daß er von Nāfiʿ b. al-Ḥāriṯ b. Kalada stammt, dem Schwager des ʿUtba b. Ġazwān, des Gründers von Baṣra, der selbst bei der Gründung Baṣra's zugegen war, würde unsere Beachtung in hohem Maße verdienen. Die Erzählung, die wir bei Jāḳūt unter seinem Namen finden, macht aber mit den vielen in sie eingeflochtenen Anekdoten einen sehr apokryphen Eindruck, so daß man wohl annehmen darf, sie sei in späterer Zeit erfunden und ihr keine besondere Bedeutung beizulegen braucht, um so weniger, als es doch sehr unwahrscheinlich ist, daß der Ḫalīf aus der Ferne auf Grund einer Beschreibung befohlen haben soll, Baṣra da zu gründen, wo es geschah. Eher würde man glauben, daß der Ḫalīf, der die Gegend nicht aus eigener Anschauung kannte, einen unbestimmten Befehl gegeben habe, wie ein solcher bei Ṭabarī steht, nämlich ʿUtba solle sich an der Grenze der Länder der Araber und der Perser niederlassen.[1])

Wahrscheinlich wird aber der Ḫalīf seinem Feldherrn überhaupt nicht den Befehl gegeben haben, ein festes Standlager zu errichten, sondern dieser wird im Lauf des Kriegs die Errichtung eines solchen als eine Notwendigkeit empfunden haben. Damit stimmt auch die moderne Kritik überein. WELLHAUSEN sagt, daß Baṣra keine so offiziele Gründung wie Kūfa war.[2]) Und LEONE CAETANI bezeichnet den Ursprung Baṣra's, nachdem er ausführlich von der Bedeutung der Lage der Stadt gesprochen hat, als »orgine spontanea, naturale, direi anzi necessaria, perchè imposta dalla circostanza, non affatto ordinata da Medina«.[3])

---

1) Ṭab. Ser. I, Vol. V, 2384/4.

2) WELLHAUSEN, *Skizzen und Vorarbeiten* VI, 106, Anm. 1.

3) LEONE CAETANI, *Annali dell' Islam* III, § 241, S. 775.

Andererseits dürfen wir aber auch nicht annehmen, daß die Gründung Baṣra's ohne Wissen und Willen des Ḫalifen ʿUmar geschah, sondern ʿUtba, der die strategische Bedeutung und die sonstigen Vorteile der Gegend von Baṣra erkannte, wird mit seinen Truppen dort gelagert haben, dann dem Ḫalifen davon Mitteilung gemacht und seine Befehle in Bezug auf diese Niederlassung in Empfang genommen haben.

Ich habe den Eindruck, daß unter den verschiedenen Berichten über die Gründung Baṣra's der des Abū Miḫnaf, auf den ich schon zum Zweck der Feststellung des Jahres der Gründung der Stadt hingewiesen habe, wohl trotz seiner rhetorischen Ausschmückung der Wahrheit am nächsten kommen dürfte. Abū Miḫnaf, der diesen Bericht nach den Gewährsmännern Muǧālid und aš-Šaʿbī gibt, und der von WELLHAUSEN als »der älteste und beste arabische Prosaist den wir besitzen«,[1]) bezeichnet wird, stand auch zeitlich den Ereignissen an nächsten — im Jahre 82 d. H. befand er sich bereits im männlichen Alter, — und konnte so sich über die Gründung Baṣra's besser unterrichten als die späteren Schriftsteller.

Abū Miḫnaf sagt:[2]) »Mihrān war im Jahre 14 d. H. (635) im Monat Ṣafar getötet worden; da sprach ʿUmar zu ʿUtba b. Ġazwān: »Allāh der erhaben und mächtig ist, hat euren Brüdern Ḥīra und seine Umgebung unterworfen, und einer von den Anführern der Feinde ist getötet worden. Ich bin aber nicht sicher, daß ihre Brüder unter den Persern ihnen nicht Hilfe schicken. Deshalb will ich dich nach Arḍ-al-Hind senden, um die Leute von jenem Küstengebiet zu verhindern, ihren Brüdern gegen eure Brüder Beistand zu leisten. Bekämpfe sie, vielleicht verleiht Allāh dir den Sieg über sie. So ziehe aus mit dem Segen Allāh's; fürchte Allāh so sehr du kannst, richte in Gerechtigkeit, verrichte das Gebet zu seinen Zeiten und gedenke häufig Allāh's!« ʿUtba zog

1) WELLHAUSEN, *Das arabische Reich*, Vorwort I.

2) Ṭab. Ser. I, Vol. V, 2377, 17.

darauf aus mit etwas mehr als 310 Mann, und es strömten ihm Leute zu von den Arabern und Beduinen, sodaß er nach Baṣra mit ungefähr 500 Mann kam. Er ließ sich dort nieder im Monat Rabīʿul-awwal oder Rabīʿul-āḫir des Jahres 14 d. H. (zwischen dem 25. April und 23. Juni des Jahres 635); Baṣra (seine Umgebung) wurde damals Arḍ al-Hind genannt. Es gab dort weiße, weiche Steine. ʿUtba ließ sich in al-Ḫuraiba nieder. Es befanden sich dort nur 7 Dörfer (دساكر), in az-Zābūḳa und in al-Ḫuraiba, in dem Gebiet der Banū Tamīm und der Azd. Zwei davon waren in al-Ḫuraiba, zwei im Gebiet der Azd, zwei waren an dem Platz, den die Banū Tamīm einnahmen, und eins in az-Zābūḳa. ʿUtba schrieb dann an ʿUmar und beschrieb ihm seine Niederlassung. Da erwiderte ihm ʿUmar: »Vereinige die Leute an einem Platz und trenne sie nicht«.

Dieser Darstellung der Gründung Baṣra's folgt auch Balāḏurī in dem Kapitel der Eroberung der Provinzen am Tigris.[1]) Der Gedankengang ist ganz derselbe wie bei Abū-Miḫnaf. Nur ist der Bericht kürzer, und in den Einzelheiten kommen Abweichungen vor. Es ist nicht leicht zu entscheiden, ob Balāḏurī den Bericht des Abū Miḫnaf selbst umgestaltet oder schon in veränderter Form vorgefunden hat. Für letztere Annahme würde der Umstand sprechen, daß Balāḏurī den Bericht ohne Isnād anführt und den Namen des Abū Miḫnaf erst an der Stelle nennt, wo von dem Gestein die Rede ist, wobei er aber gerade eine von Abū Miḫnaf abweichende Angabe bringt, nämlich schwarze statt weiße Steine. Die Tatsache, daß Balāḏurī, der zu den zuverlässigsten arabischen Historikern gehört, die wir besitzen, der Darstellungsweise Abū Miḫnaf's folgt, spricht sehr für die Glaubwürdigkeit der letzteren.

Betrachten wir nun kurz den Bericht des Abū Miḫnaf, so erscheint es als eine sehr zweckmässige Anordnung des Ḫalifen ʿUmar, daß er nach der Schlacht von Buwaib, in

1) Balāḏ. 341.

der der persische Anführer Mihrān gefallen war, Truppen in die Gegend von Ubulla und Baṣra schickte, welche, wohl wegen der Handelsbeziehungen der erstgenannten Stadt, Arḍ al-Hind genannt wurde. Wie LEONE CAETANI auseinandersetzt,[1]) hatte das ʿIrāḳ von Arabien her nur zwei Zugänge, einen bei Ḥīra, das in der Gewalt der Araber war, den anderen in der Gegend von Baṣra. Dazwischen dehnten sich weite Sumpfgegenden, die Baṭā'iḥ, aus. — Wenn also die Gegend von Baṣra nicht besetzt wurde, dann konnten die Perser mit Umgehung der Sümpfe den Arabern in den Rücken fallen. Allerdings erscheint die Zahl derjenigen, die mit ʿUtba auszogen, um dies zu verhindern, nach der Angabe des Abū Miḫnaf äußerst gering. Nach Muḥammed b. Isḥāḳ b. Jasār soll ʿUtba mit 800 Mann Medīna verlassen und noch weitere Verstärkungen von dort erhalten haben.[2]) Jāḳūt sagt an einer Stelle, daß 40 Männer aus Medīna aufbrachen, an einer anderen, daß ihre Zahl in Baṣra sich auf 600 Männer und 6 Frauen belief.[3]) Die erstgenannte Zahl beruht wohl auf einem Versehen. Auf jeden Fall war auf einen starken Zuzug von außerhalb gerechnet, der auch nicht ausblieb. Die Bakr b. Wā'il und die Banū Tamīm, die schon in der Gegend standen, schlossen sich mit ihrem Führer ʿUtba an, und Ḥarṯama b. ʿArfaǧa zog mit seinen Truppen auf den Befehl des Ḫalīfen von Baḥrain nach Baṣra.[4])

Zuerst wohnten die Araber in Baṣra in Zelten. Ob sie dies taten, bevor sie sich in den erwähnten sieben Dörfern niederließen, oder nachdem ihnen ʿUmar befohlen hatte, sich nicht zu zerstreuen, sondern eine gemeinschaftliche Ansiedlung zu gründen, darüber gehen die Ansichten der Schriftsteller auseinander.[5]) Der Ḫalīf ʿUmar soll mit ʿUtba b. Ġazwān folgenden Briefwechsel geführt haben. Balāḏurī sagt:[6]) »Es berichtete mir ʿAlī b. al-Muġīra al-Aṯram nach Abū ʿUbaida: Als ʿUtba b. Ġazwān sich in al-Ḫuraiba

1) LEONE CAETANI, *Annali dell' Islam* III, § 241, S. 776.
2) Balāḏ. 342. 3) Jāḳ. I, 638/12 und 639/6.
4) Balāḏ. 341. 5) Balāḏ. 341 und 342. 6) Balāḏ. 346.

niedergelassen hatte, schrieb er an ʿUmar b. al-Ḫaṭṭāb, indem er ihm folgendes mitteilte: »Für die Muslime ist eine Niederlassung unbedingt notwendig, in der sie den Winter verbringen und ihr Lager beziehen, wenn sie von ihren Kriegszügen zurückkehren«. Darauf antwortete ihm ʿUmar: »Vereinige deine Gefährten an einem Ort in der Nähe des Wassers und der Weide und dann beschreibe ihn mir!« ʿUtba schrieb: »Ich habe einen Ort gefunden, mit viel Rohr am Rand des Landes, nach dem Ufer zu gelegen. Unterhalb davon sind stehende Gewässer, in denen Rohr wächst.« Die angeführten Worte enthalten eine Wiederholung, indem zweimal von dem Rohr die Rede ist. Bei Jāḳūt[1]) ist dies vermieden, indem statt ارض كثيرة القصبة gesagt ist ارض كثيرة القضة. — قضة ist ein Wort, das verschieden vokalisiert werden kann und verschiedene Deutungen zuläßt, die Jāḳūt anführt, indem er sich dabei auf die Autorität der Lexikographen stützt. قَضَّة ist ein aufgehäuftes, zerbröckeltes Gestein oder Kies. — قِضَة oder قِضَّة ist eine sandige Fläche. Nach al-Azharī ist das erstere ein Baum von der Art des حمض. Trotzdem sich Jāḳūt die Mühe gibt, ein zweifelhaftes Wort des Briefs mit diesem wissenschaftlichen Apparat zu behandeln, darf man doch auf seine Echtheit kein allzugroßes Vertrauen setzen.

Wenn aber auch der angeführte Briefwechsel ʿUmar's mit ʿUtba erst später erfunden sein sollte, so ist er darum doch nicht uninteressant; denn man kann wohl annehmen, daß die Gegend von Baṣra damals wirklich so ausgesehen hat, wie sie beschrieben ist, und daß außer der strategischen Bedeutung des Orts auch die von ʿUmar angegebenen Gesichtspunkte bei der Gründung Baṣra's maßgebend waren.

Balāḏurī fährt fort[2]): »Als ʿUmar den Brief las, sagte er: »Dies ist ein blühendes Land, nahe von Tränkplätzen, Weidestätten und Orten, wo es Holz gibt«. Und er befahl ʿUtba, die Leute sich dort ansiedeln zu lassen; dieser tat es.

1) Jāḳ. I, 640, 9. 2) Balāḏ. 346.

Sie erbauten Häuser aus Rohr und ʿUtba erbaute eine Moschee gleichfalls aus Rohr. Dies geschah im Jahre 14 d. H.

Manche sagen, daß ʿUtba die Linien des Grundrisses der Moschee mit eigner Hand gezogen habe, doch werden auch die Namen einer Anzahl anderer Männer genannt, die dies getan haben sollen, unter anderen auch Ibn al-Adraʾ. Nach einem Bericht sollen die Muslime auf dem von ihm abgegrenzten Platz eine Zeit lang ihr Gebet verrichtet haben, bevor ʿUtba den Bau der Moschee aus Rohr ausführte.[1])

Balāḏurī fährt dann fort: »ʿUtba erbaute das Emīratsgebäude unterhalb der Moschee auf dem Platz, der jetzt Raḥba banī Hāšim heißt, und früher ad-Dahnāʾ genannt wurde, an dem das Gefängnis und die Dīwāne liegen. Wenn die Bewohner Kriegszüge unternahmen, zogen sie das Rohr heraus, banden es zusammen und hoben es auf, bis sie von ihrer Unternehmung zurückkehrten, dann stellten sie den Bau wieder her. Und dieser Zustand dauerte eine Zeit«.[2])

Fünf oder sechs Monate, nachdem ʿUtba mit seinen Truppen in der Gegend von Baṣra angelangt war — Ṭabarī sagt[3]) im Monat Raǧab oder Šaʿbān des Jahres 14 d. H. (635) — zogen sie gegen Ubulla (bei Arrian ἡ Ἀπολόγου) und nahmen diese berühmte Hafenstadt in Besitz, deren Bewohner die Flucht ergriffen. Den Bildungsgrad der Gründer der Stadt Baṣra kann man danach beurteilen, daß unter den Arabern, welche Ubulla einnahmen, sich nur ein einziger befand, der rechnen und schreiben konnte; ihm lag die Verteilung der Beute ob. Es war dies der damals noch in sehr jugendlichem Alter stehende Zijād b. Abīhi, der nachmalige Statthalter des ʿIrāḳ unter Muʿāwija.[4])

Nach dem schon erwähnten Bericht, welcher dem Nāfiʿ b. al-Ḥāriṯ b. Kalada zugeschrieben wird, sollen die Frauen, indem sie mit Rohren staubaufwirbelnd hinter den Arabern herzogen, um den Eindruck einer größeren Menge hervor-

1) Balāḏ. 350. 2) Balāḏ. 346 und 347.
3) Ṭab. Ser. I, Vol. V, 2384/1. 4) Balāḏ. 343; Jāḳ. I, 640/4.

zurufen, die Bewohner Ubulla's in Schrecken gesetzt haben, so daß sie die Flucht ergriffen.[1]) Eine solche Teilnahme der Frauen an der Schlacht wäre sehr gut möglich, denn es war eine alte Sitte der Beduinen, daß die Frauen mit in den Kampf zogen und die Männer durch ihre Gegenwart und ihren Zuruf ermutigten, eine Sitte, die sich bei manchen Beduinenstämmen bis in die Gegenwart erhalten hat,[2]) und die auch bei den Bewohnern der arabischen Städte noch in der Zeit der Umaijaden bezeugt wird.[3])

Von Azda, der Frau des ʿUtba b. Ġazwān und Schwester des Nafiʿ b. al-Hārit̤ b. Kalada, wird bei einer anderen Gelegenheit erzählt, daß sie die Männer durch Zuruf zum Kampf aufreizte.[4]) Trotzdem wird aber dieser Bericht doch wohl erst später erfunden sein, denn die anderen Schriftsteller bringen ihn nicht, und er paßt auch schlecht zu der geringen Zahl von 6 Frauen, die Jāḳūt bei der Gründung Baṣra's angibt.

Für ihre kriegerischen Unternehmungen haben die Araber Baṣra in dieser Zeit sicher öfters verlassen. Doch möchte ich nicht mit CAETANI[5]) annehmen, daß sie nach einer Niederlage ihr Lager dort gänzlich aufgeben und sich nach Arabien zurückziehen mußten, sondern halte es für wahrscheinlicher, daß sie von ihren Streifzügen immer wieder nach Baṣra zurückkehrten und ihre primitiven Rohrbauten dort von neuem errichteten, wie im vorhergehenden gesagt ist. Mit Recht bemerkt CAETANI aber, daß erst nach der Schlacht von Ḳādisīja die Ansiedlung für einen dauernden Aufenthalt eingerichtet wurde, und wenn man dies, wie Saif tut, als eine einmalige Handlung ansehen will, dann würde der Ausdruck مُصِّرَت »sie wurde als Stadt erbaut« besser

1) Jāḳ. I, 639/11.

2) R. GEYER, *Die arabischen Frauen in der Schlacht.* Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien, Bd. XXXIX, 1909, S. 148.

3) Balād. 167. 4) Balād. 343.

5) LEONE CAETANI, *Annali dell' Islam*, III, § 67, S. 292.

für diese Gelegenheit passen wie für die ursprüngliche Errichtung des Lagers.

Nach Saif[1]) soll sich die Entwicklung der beiden Städte Baṣra und Kūfa ganz parallel vollzogen haben. Als die Bewohner Kūfa's infolge eines Brandes, der einen großen Teil des Lagers zerstört hatte, ʿUmar um die Erlaubnis baten, von den Bauten aus Rohr zu Lehmziegeln übergehen zu dürfen, erteilte ʿUmar auch ʿUtba b. Ġazwān diese Erlaubnis für Baṣra und schickte nach jeder der beiden Städte einen Mann — nach Baṣra ʿĀṣim b. ad-Dulaf Abū'l Ǧarbā —, um den Bau der Stadt zu beaufsichtigen. Die beiden Städte sollen in demselben Monat gebaut worden sein. Bei Baṣra nennt Saif den Rabīʿ des Jahres 16 d. H.[2]) Über diesen unwahrscheinlichen Bericht Saif's vgl. weiter unten bei Kūfa.

Nach Balāḏurī's Angaben erhält man den Eindruck, daß Baṣra erst allmählich einen etwas städtischeren Charakter annahm. Nachdem er von den Bauten aus Rohr gesprochen hat, die immer wieder erneuert werden mußten, sagt er:[3]) »Dann steckten die Leute ihre Quartiere ab, ثمّ انّ الناس اختطّوا und erbauten sich Wohnungen (wohl nicht mehr aus Rohr). Abū Mūsā al-Aš'arī erbaute die Moschee und das Emīratsgebäude aus Lehmziegeln und Lehm mit einem Dach von Gras und vergrößerte die Moschee.« Abū Mūsā wurde im Jahre 16 oder 17 d. H. Statthalter von Baṣra,[4]) und man darf also wohl annehmen, daß in seiner Zeit die Bewohner in dem Gefühl der Sicherheit, das ihnen der Sieg von Ḳādisīja verlieh, anfingen, Baṣra so umzugestalten, wie es geschehen mußte, wenn die Ansiedlung nicht nur kriegerischen Zwecken dienen sollte.

Die Gestalt der Stadt vergleicht Muḳaddasī mit einem Kopftuch, das die Gelehrten zu tragen pflegten, طيلسان, weil sie mehr lang als breit war. Sie hatte bei ihrer Grün-

1) Ṭab. Ser. I, Vol. V, 2487/3.
2) Ṭab. Ser. I, Vol. V, 2380/12; 2377/15.
3) Balāḏ. 347. 4) Balāḏ. 345.

dung eine Länge von zwei Parasangen und eine Breite von einer Parasange.[1])

Nach der Schlacht von Ḳādisija fingen die Bewohner Baṣra's an, sich auch mit Bodenkultur und Viehzucht zu beschäftigen. Balāḏurī berichtet,[2]) daß ʿUmar zu diesem Zweck zwei Männern Grundbesitz anwies. Dem einen, namens Abū ʿAbdallāh, der angefangen hatte, Pferdezucht und Ackerbau zu betreiben, gab er den hierzu erforderlichen Grund und Boden. Balāḏurī bringt den Text der hierüber ausgestellten, aus dem Monat Ṣafar des Jahres 17 d. H. datierten Urkunde. Der andere Mann war Abū Bakr, wahrscheinlich derselbe, den al-Aṣmaʿī darum erwähnt,[3]) weil sein Sohn das erste Kind war, das in Baṣra geboren wurde, und weil er zuerst erkannte, daß der Boden von Baṣra für die Dattelpalme geeignet sei, die er dort anpflanzte, worauf andere seinem Beispiel folgten. Wenn von Balāḏurī auch nicht ausdrücklich erwähnt, so ist es doch nicht unwahrscheinlich, daß die Erteilung des Grundbesitzes mit der Dattelkultur zusammenhing. In späteren Zeiten sollen sich dann die Palmenanpflanzungen mehr als 50 Parasangen weit ununterbrochen hingezogen haben.[4])

Unter der Statthalterschaft des von dem Ḫalifen Muʿāwija eingesetzten Zijād b. Abīhi, der als Knabe bei der Gründung Baṣra's zugegen gewesen war, wurden Bauten ausgeführt, welche zeigten, daß die Kultur der Araber in dieser Zeit bedeutende Fortschritte gemacht hatte. Er ließ einen vergrößerten Neubau der Moschee ausführen, aus Backsteinen und Gips mit einem Dach von Teak und Säulen, die er in den Steinbrüchen von Ahwāz hatte brechen lassen.[5]) Balāḏurī führt die Verse eines Dichters an, der diesen Bau rühmt. Neben der Moschee erbaute Zijād ein Minaret aus Stein und errichtete in der Moschee eine Maḳsūra. In den Hof der Moschee ließ er Kies werfen, wofür Balāḏurī fol-

1) Muḳad. 117/12; Jaʿḳūbī 323/5. 2) Balāḏ. 351.
3) Jāḳ. I, 641, 1. 4) Iṣṭaḫrī 80. 5) Balāḏ. 347.

genden Grund angibt.[1]) »Es wird gesagt, daß Zijād sah, daß die Leute ihre Hände schüttelten, wenn sie mit Staub bedeckt waren, während sie beteten (wobei sie den Boden berührten). Da sprach er: »Ich bin nicht sicher, daß die Leute im Lauf der Zeit nicht denken, daß das Schütteln der Hände zum Ritus des Gebets gehöre,«[2]) und er befahl, Kies zusammenzubringen, und ihn in die Moschee zu werfen.«

Zijād verlegte das Emīratsgebäude, führte aber auch den Neubau aus Lehmziegeln und Lehm aus. Das Gebäude wurde von dem Statthalter al-Ḥaǧǧāǧ zerstört, wie Balāḏurī sagt, um die Erinnerung an seinen Vorgänger zu vernichten. Sein Lehm und das Holz seiner Türen boten den umwohnenden Bevölkerung ein willkommenes Baumaterial. Dann wurde das Emīratsgebäude unter dem Ḫalīfat des Sulaimān b. ʿAbd al-Malik in Backsteinen und Gips neuerbaut. Der Statthalter ʿAdī b. Arṭā al-Fazārī wollte darauf einen Oberbau غُرْف aufbauen, wurde aber durch den Ḫalīfen ʿUmar II., der ihm seine Mißbilligung ausdrückte, daran verhindert.[3]) Diese letztere Notiz macht den Eindruck, als ob entweder ʿUmar II. durch die Handlungsweise ʿUmar's I. in einem ähnlichen Fall in Kūfa sich hätte bestimmen lassen, oder als ob die Historiker diesen Bericht nach dem Vorbild von jenem verfaßt hätten. Schließlich wurde zur Zeit Hārūn ar-Rašīd's das Emīratsgebäude bei einer Vergrößerung der Moschee mit in diese hineingezogen.

Baṣra hatte lange Zeit nur drei Bäder, was im Verhältnis zur Einwohnerzahl sehr wenig war. Infolgedessen hatte der Besitzer des einen Bads eine tägliche Einnahme von 1000 Dirhem. Als dies aber bekannt wurde, erbat eine Anzahl Leute vom Statthalter die Erlaubnis, Bäder anlegen zu dürfen und dieser gewährte es.[4])

1) Balāḏ. 348.

2) Herr Professor Bezold macht mich darauf aufmerksam, daß in dieser Erzählung ein wirklicher vorislamischer Brauch des Händeschüttelns verborgen zu sein scheint. Vgl. Goldziher, *Nöldeke-Festschr.* 321 f.

3) Balāḏ. 349. 4) Balāḏ. 353.

Bazare in der später gebräuchlichen Form wurden erst am Anfang des achten Jahrhunderts durch Bilāl angelegt unter dem Statthalter Jazīd b. Ḫālid al-Ḳasrī, der auch die Bazare Kūfa's erbauen ließ.[1])

Eine Stadtmauer und einen Graben erhielt Baṣra zugleich mit Kūfa erst unter dem Ḫalifen al-Manṣūr im Jahre 154 d. H. (770). Die Bewohner der Stadt mußten die Kosten tragen.[2])

Die Zahl der Einwohner von Baṣra wurde in kurzer Zeit sehr groß. Die arabischen Stämme, welche wir dort am zahlreichsten vertreten finden, sind die Banū Tamīm, die Ribab, die Bakr b. Wā'il, die ʿAbd al-Ḳais, die Rabīʿa, zu denen noch die erst später in größerer Anzahl eingewanderten, den Jamniten angehörigen Azd kamen.[3]) Nach einer Angabe, die von al-Walīd b. Hišām stammt,[4]) stellte sein Großvater, ein Beamter in dem Dīwān der arabischen Truppen, fest, daß die kriegsfähige Mannschaft Baṣra's in der Zeit des Statthalters Zijād 80000 und ihre Familienangehörigen 120000 waren.

Nicht nur Araber bewohnten Baṣra, sondern auch Angehörige anderer Nationen. Die Asāwira, die Ritter, welche zu den Truppen des Perserkönigs Jezdegerd gehört, dann aber mit den Arabern einen Vertrag geschlossen und den Islām angenommen hatten, siedelten sich in Baṣra an, und dasselbe taten auch as-Sījābaǧa, az-Zuṭṭ und al-Andaǧār,[5]) die gleichfalls zum persischen Heer gehört hatten. Letztere stammten aus Kirmān; die beiden ersteren gehörten Völkerschaften an, die in Indien und Malesien wohnten, und hatten sich, um Handel zu treiben, am Persischen Golf niedergelassen.[6]) Sie alle hatten im persischen Heere dienen müssen.

---

1) Balād. 364. 2) Ṭab. Ser. III, Vol. I, 373/17; Ibn al-Aṯīr VI, 2.

3) WELLHAUSEN, *Das arabische Reich* 164. 4) Balād. 350.

5) Balād. 373 und 375.

6) DE GOEJE, *Mémoire sur les migrations des Tsiganes*; LEONE CAETANI, *Annali dell' Islam*, III, S. 920 Anmerkung 1.

Auch Bewohner von Iṣfahān wohnten in Baṣra, und später wurden dort Bewohner von Buḫārā angesiedelt.[1])

Die alte Stadt Baṣra hatte nicht dieselbe Lage wie die nach ihrem Verfall in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts neugegründete, moderne Stadt Baṣra, sondern befand sich 1½—2 deutsche Meilen südwestlich von letzterer[2]) und war nicht am Ufer des Flusses erbaut worden. Die Folge war, daß die Wasserversorgung der Stadt Schwierigkeiten bot. Durch die Klagen eines der Bewohner bewogen, befahl ʿUmar, einen Kanal nach der Stadt zu leiten.[3]) Es wurde damals der vier Parasangen lange Kanal von Ubulla gegraben, auch der zweite große Kanal, der Nahr Maʿḳil, soll schon auf ʿUmar's Befehl hergestellt worden sein. Andere halten ihn für ein Werk des Statthalters Zijād, der auch den zum Teil verschütteten Kanal von Ubulla wieder ausgraben ließ.[4]) Diese beiden Kanäle waren die bedeutendsten in der Gegend von Baṣra. Außer ihnen wurde aber noch eine große Anzahl anderer kleinerer Kanäle, die Balāḏurī zum Teil mit Namen anführt, gegraben. Dies geschah, um die Sümpfe, die Baṭā'iḥ, wieder urbar zu machen, und die Statthalter und Bewohner Baṣra's haben auf diese Weise eine große Kulturaufgabe in Angriff genommen. Der Statthalter Zijād erwarb das Gebiet baina an-nahrain »zwischen den beiden Flüssen« oder Kanälen, womit wohl die beiden großen Kanäle Baṣra's gemeint sind, um 100000 Denare von einem Neffen Muʿāwija's, der mit diesem Geschenk des Ḫalīfen nichts anzufangen wußte, ließ Kanäle graben und wies den Leuten Ḳaṭāiʿ an, Grundstücke, die er ihnen wieder entzog, wenn sie nicht im Lauf von zwei Jahren urbar gemacht worden waren.[5]) Auf diese Weise wurde vieles Land für die Kultur wiedergewonnen. Iṣṭaḫrī sagt[6]) و ضياع البصرة احياء موات فى الاسلام. Nach Iṣṭaḫrī's Bericht[7]) war es ein

1) Balāḏ. 366 und 376.
2) RITTER, *Erdkunde* X, S. 52 und 54.
3) Balāḏ. 357. 4) Balāḏ. 358. 5) Balaḏ. 361 und 362.
6) Iṣṭaḫrī 82. 7) Iṣṭaḫrī 80.

weitverzweigtes System größerer und kleinerer Kanäle, die sich durch die ganze Gegend hinzogen. Er selbst will innerhalb des Raumes einer Pfeilschußweite so viele kleine Kanäle gesehen haben, daß die Berichte, die von 100000 für Boote fahrbaren Kanälen sprachen, ihm nicht mehr wie früher übertrieben erschienen seien. Durch diese Kanalisation wurde eine Menge Land für die Bodenkultur neu gewonnen. Diese Kanäle hatten aber den Nachteil, daß bei der Flut das Salzwasser des Meeres in sie eintrat; nur der obere Teil des Nahr Ma'ḳil blieb davon frei. Aus den anderen Kanälen konnten die Bewohner nur während der Ebbe ihr Trinkwasser schöpfen. So war trotz der großen Menge des Wassers, das sich in der Nähe befand, Baṣra schlecht mit Trinkwasser versorgt. Muḳaddasī hebt dies an erster Stelle unter den Fehlern der Stadt Baṣra hervor,[1]) die nach seiner Angabe in Wassermangel, ungesunder Luft und dem unruhigen, zum Aufruhr neigenden Sinn der Bewohner bestanden.

Die großen Kanäle dienten nicht nur für die Bewässerung der Felder, sondern auch als Handelswege. Allerdings versank manches Schiff, das den Gefahren der See entronnen war, an einer gefährlichen Stelle im Fluß bei Ubulla; doch sagt Ibn Ḥauḳal, daß zu seiner Zeit die Gefahr beseitigt gewesen sei.[2]) Baṣra wurde bald ein berühmter Handelsplatz und riß den Handel Ubulla's an sich, das 'Utba nach der Eroberung in einem Brief an den Ḫalīfen 'Umar als den Hafenplatz für Baḥrain, 'Omān, Indien und aṣ-Ṣīn bezeichnet.[3]) Ubulla verlor dadurch sehr an Bedeutung, als der Handel zu Wasser und zu Land über Baṣra ging. Muḳaddasī nennt[4]) es فرضة البحر و مطرح البرّ. Es waren sowohl fremde Waren wie auch Produkte der einheimischen Industrie, die in den drei schönen Bazaren Baṣra's, die Muḳaddasī erwähnt, verkauft wurden. Muḳaddasī nennt unter anderen Waren Perlen

1) Muḳad. S. 118, 5. 2) Iṣṭaḫrī 81; Ibn Ḥauḳal 160/13.
3) Balād. S. 341. 4) Muḳad. S. 128, Z. 10.

und Edelsteine, seidene oder leinene Stoffe von der Art des Ḫazz und Bazz, Rosenwasser und Veilchenessenz, und sagt, daß die Datteln Baṣra's nach allen Gegenden verschickt wurden. Die Glasfabrikation Baṣra's war berühmt; Glasarbeiter wurden von dort nach Sāmarrā' berufen.[1])

Auch ein reges geistiges Leben entwickelte sich in Baṣra im Laufe der Zeit. Schon der Ḫalīf 'Umar sandte dorthin einen Mann, mit dem Auftrag, Ḳur'ān und Rechtswissenschaft zu lehren.[2]) Später war Baṣra der Sitz einer der bedeutendsten grammatischen Schulen der Araber. So viele Gelehrte gingen aus der Stadt hervor, daß Jāḳūt, der sonst gewöhnlich angibt, welche berühmten und gelehrten Männer einer Stadt angehört haben und nach ihr genannt werden, sich bei Baṣra mit der Angabe begnügt, daß die dortigen unzählige seien.[3])

1) Ja'ḳūbī 264/12. 2) Balād. S. 377. 3) Jāḳ. I, 652/22.

Kūfa.

Nachdem die Araber Baṣra gegründet hatten, besiegten sie die Perser bei Ḳādisīja und nahmen al-Madā'in ein, das alte Ktesiphon, die Residenz des Perserkönigs, der vor ihnen geflohen war. Es ist natürlich, daß diese prächtige Stadt, in der eine unermeßliche Beute in ihren Besitz kam, den Arabern gefiel. Ihr Feldherr Sa'd b. Abī Waḳḳāṣ hatte die Absicht, in dieser Stadt seinen Wohnsitz zu nehmen. Er ließ sich in dem Ḳaṣr al-abjaḍ, dem »weißen Schloß«, nieder, und hielt mit seinen Leuten das Freitagsgebet in der Halle ايوان dieses Schlosses, wobei sie, wie Ṭabarī besonders hervorhebt, sich nicht durch die bildlichen Darstellungen von Menschen und Tieren, welche diese Halle schmückten, stören ließen, und diese nicht entfernten.[1])

Das persische Heer, das sich den Arabern bei Ǧalūlā' entgegenstellte, wurde geschlagen, und so hätten diese ruhig in al-Madā'in bleiben können; sie fanden aber das Klima der Stadt ungesund, und auch in Anbar und anderen Orten, wo sie den Versuch machten, sich niederzulassen, litten sie an Fieber und wurden von vielen Fliegen belästigt.[2])

Der Ḫalīf 'Umar, der schon früher Sa'd b. Abī Waḳḳāṣ befohlen hatte, für die Muslime ein dār hiǧra und ḳairūān, eine Stätte der Auswanderung und einen Lagerplatz, zu errichten,[3]) soll seinem Feldherrn, als dieser ihm mitteilte, daß die Araber sich an den erwähnten Orten nicht wohl fühlten, geantwortet haben, für die Araber seien nur solche Orte

1) Ṭab. Ser. I, Vol. V, S. 2441, 13 und 2443, 11.

2) Balāḏ. 277 und 275; Ṭab. Ser. I, Vol. V, 2360, 2484/6 und 2484/12.

3) Balāḏ. 275.

geeignet, wo auch die Kameele gesund sind; er solle einen solchen Ort suchen, der nicht durch ein großes Wasser von ʿUmar getrennt sei. Diese Gedanken findet man, in verschiedener Weise ausgedrückt, bei den arabischen Schriftstellern so häufig wieder, daß man wohl annehmen darf, daß der Ḫalīf sich wirklich in solcher Weise geäußert hat. Auch würde es dem umsichtigen Charakter ʿUmar's entsprechen, wenn er wünschte, daß nicht ein großer Fluß ein Hindernis bilden könne, durch welches eine Hülfsendung nach der neugegründeten Stadt verzögert werden könnte, oder das etwa bewirken könne, daß der Statthalter sich allzu unabhängig fühle. Nun wird aber dieser Befehl bei der Gründung jeder der drei Städte, die unter ʿUmar's Ḫalīfat erbaut wurden, Baṣra,[1]) Kūfa[2]) und Fusṭāṭ,[3]) angeführt. In Wirklichkeit wird der Ḫalīf diesen Befehl gewiß nicht jedesmal wiederholt haben; da wir ihn in den Berichten über die Gründung Kūfa's am häufigsten finden, so mag er wohl bei dieser einen Gelegenheit gegeben worden sein.

Der Ausspruch, daß für die Araber nur die Orte geeignet seien, die es auch für die Kamele sind, kehrt so oft bei den arabischen Schriftstellern wieder,[4]) daß der Ḫalīf ʿUmar ihn wahrscheinlich wirklich einmal gesagt oder geschrieben hat. Vielleicht war es aber nicht nur die Rücksicht auf die Gesundheit des Heeres, die ihn zu dem Befehl an Saʿd veranlaßte, er solle al-Madā'in verlassen. Balādurī führt an einer Stelle diesen Befehl ohne jede derartige Begründung mit einem auf al-Kalbī zurückgehenden Isnād an.[5]) ʿUmar wird wohl gewünscht haben, daß die Araber in nicht so nahe Berührung mit der unterworfenen Bevölkerung leben sollten, wie es in der alten Hauptstadt des Landes der Fall

1) Jāḳ. I, 637/18.

2) Ṭab. Ser. I, Vol. V, 2360/5 und 2483/18; Balād. 276; Jāḳ. IV, 323/13.

3) Jāḳ. III, 896/7; *al-Ḫiṭaṭ* I, 296.

4) Ṭab. Ser. I, Vol. V, 2360/7—2483/6, 2484/10 und 15; Balād. 276; Jāḳ. IV, 323/13.

5) Balād. 275.

gewesen wäre. Sein Streben, das darauf abzielte, daß die Araber als ein Herrenvolk über der unterworfenen Bevölkerung stehen sollten, mußte ihn zu dem Versuch führen, sie von dieser möglichst getrennt zu halten, wenn das auch nicht auf die Dauer durchzusetzen war. Auch in Ägypten gestattete ʿUmar dem arabischen Heere nicht, sich in Alexandria niederzulassen.

Nach einigen Berichten[1]) soll Saʿd b. Abī Waḳḳāṣ einen oder zwei Kundschafter ausgeschickt haben, um einen geeigneten Platz für die neue Stadt zu suchen, und diese wählten die Gegend von Kūfa. Nach anderen Berichten führte ihn Ibn Buḳaila dorthin, der ihm eine Gegend zu zeigen versprach, die niedriger sei als die Wüste und höher als das überschwemmte Land. انحدرت عن الفلات و ارتفعت عن المباقّ.[2]) Die Gegend war damals unter dem Namen Sūristān bekannt. Wie Baṣra so scheint auch Kūfa seinen Namen von der Bodenbeschaffenheit erhalten zu haben; mit dem Worte kūfa wird ein Sand bezeichnet, über dessen Art die Lexikographen verschiedener Ansicht sind, gewöhnlich sagen sie, es sei ein rötlicher Sand. Nach Ṭabarī ist es ein mit Kieselsteinen vermischter roter Sand. Andere wollen das Wort von كوّف »sich im Kreise versammeln« ableiten.[3]) Bevor die Stadt gegründet wurde, lagen nur drei Klöster in dieser Gegend, Dair Ḥurḳa, Dair Umm ʿAmr und Dair Silsila.[4])

Al-Wāḳidī sagt über die Gründung der Stadt[5]): »Er (Saʿd) begab sich nach Kūfa, dann steckte er die Quartiere der Stadt ab اختطّها, wies den Leuten ihre Wohnorte an und ließ die Stämme sich an ihren Plätzen ansiedeln und erbaute die Moschee und das geschah im Jahre 17 d. H.« (638).

1) Ṭab. Ser. I, Vol. V, 2360/10, 2483/6.
2) Ṭab. Ser. I, Vol. V, 2389/4 und Balād. 276.
3) *Lisān al-ʿarab.* XI, 222.
4) Ṭab. Ser. I, Vol. V, 2483/13.
5) Balād. 275.

Wir können an der hier angegebenen Jahreszahl festhalten, höchstens könnte noch der Anfang des Jahres 18 d. H. (639) in Betracht kommen.[1]) Wie Balāḏurī erzählt,[2]) gründete Saʿd b. Abī Waḳḳāṣ die Stadt in der Weise, daß er einen Bogenschützen nach den vier Himmelsrichtungen einen Pfeil abschießen ließ und dann die Orte, wo der Pfeil niederfiel, bezeichnete als Endpunkte eines freien Platzes, in dessen Mitte er die Moschee und das Emīratsgebäude errichtete. Dann ließ er die Jamniten (die Südaraber) und die Nizār (die Nordaraber) losen, wer die linke bessere Seite erhalten sollte. Da der Pfeil der Jamniten zuerst heraussprang, wurde sie diesen zu Teil, während die Nizār sich im Westen ansiedelten. Auf aš-Šaʿbī wird der Ausspruch zurückgeführt[3]): »Wir (Jamniten) waren 12000 und die Nizār waren 8000, siehst du nicht, daß wir die größere Anzahl der Bewohner Kūfa's sind und unser Pfeil sprang heraus, indem er uns die östliche Gegend bestimmte. Deshalb geschah unsere Ansiedlung da, wo sie sich befindet.«

Es scheint, daß die arabischen Feldherrn manchmal das Los entscheiden ließen, um nicht die unter den arabischen Stämmen bestehende Eifersucht zu reizen. Ṭabarī und Jaʿḳūbī berichten nicht, daß die Stämme bei der Gründung Kūfa's losten. Jāḳūt[4]) hingegen tut es in diesem Fall und auch bei einer früheren Ansiedlung der Araber sagt er: »Jeder Stamm قوم ließ sich nieder in der Gegend, deren Pfeil heraussprang«. Nach einem Bericht al-Ḳuḍāʿī's[5]) entschieden auch die Lospfeile, welcher arabische Stamm die in Ǧīza errichtete Festung bewohnen sollte. Jaʿḳūbī berichtet, daß der Ḫalīf ʿUmar den Genossen des Propheten in Kūfa Quartiere gab, أقطع und er sagt, daß ein jeder Stamm sich mit seinem Anführer zusammen ansiedelte und auch einen eigenen Friedhof besaß.

---

1) Ṭab. Ser. I, Vol. V, 2486/7. 2) Balāḏ. 276.
3) Balāḏ. 276 f. 4) Jāḳ. IV, 323/10 und 18.
5) *Al-Ḫiṭaṭ* I, 206; Ibn Duḳmāḳ 125 und 126.

Für die Straßen soll ʿUmar die Verordnung gegeben haben, daß sie 50 schwarze Ellen breit anzulegen seien.[1])

Wie Ibn ʿAbbās berichtet,[2]) wurden in Kūfa ebenso wie in Baṣra die Häuser aus Rohr erbaut, das aus dem Boden herausgezogen wurde, wenn die Truppen Kriegszüge unternahmen, wobei ihre Frauen sie begleiteten. Nach ihrer Rückkehr wurden die Bauten neu aufgeführt. Unter der Statthalterschaft des Muġīra b. Šuʿba erbauten die Leute ihre Häuser aus Lehmziegeln, unter Zijād aus gebrannten Ziegeln. Nach Ṭabarī[3]) sollen sich die Leute die Türen ihrer früheren Wohnungen in al-Madā'in nach Kūfa geholt und dort an ihren Häusern angebracht haben — bei den späteren Städtegründungen der Araber werden Übertragungen von Stadttoren erwähnt.

Saif, dessen Unzuverlässigkeit WELLHAUSEN festgestellt hat, bringt einen Bericht,[4]) den ich schon bei der Gründung Baṣra's erwähnt habe, welcher ein merkwürdiges Gemisch falscher und richtiger Tatsachen zu sein scheint. Der Ḫalīf ʿUmar soll ungern die Erlaubnis gegeben haben, daß die Zeltlager von Baṣra und Kūfa durch Rohrhütten ersetzt wurden. Als später eine Feuersbrunst einen großen Teil Kūfa's zerstörte, schickten die Bewohner eine Gesandtschaft nach Medīna, um die Erlaubnis zu erbitten, Hütten aus Lehmziegeln zu erbauen. ʿUmar gewährte diese Erlaubnis beiden Heerlagern, soll aber zugleich befohlen haben, bei dem Neubau streng an der alten Einfachheit festzuhalten »Keiner von euch soll mehr als drei Wohnräume haben und baut nicht in die Höhe. Haltet fest an den alten Sitten, so wird

---

1) Jaʿḳūbī 310/2 und 311/7. Die Vorschrift in bezug auf die Breite der Straßen ist wohl erfunden. Jedenfalls war sie nicht in »schwarzen Ellen« ausgedrückt; denn die »schwarze Elle« wurde erst unter dem Ḫalīfen al-Maʾmūn als Maß für Stoffe und Bauten eingeführt. Zu Grunde lag ihr der Arm eines im Dienst dieses Ḫalīfen stehenden schwarzen Eunuchen; daher der Name. M. STRECK, *Die alte Landschaft Babylonien* XV.

2) Jāḳ. IV, 323/22. 3) Ṭab. Ser. I, Vol. V, 2497/13.

4) Ṭab. Ser. I, Vol. V, 2487/3.

die Regierung fest zu euch halten«. Es ist möglich, daß der Ḫalif ähnliche Befehle gegeben hat, denn es werden von ihm viele Aussprüche und Handlungen berichtet, welche eine ähnliche Tendenz haben. Um so weniger aber paßt zu den vorher erwähnten primitiven Verhältnissen die Schilderung des Neubaus von Kūfa, der unter der Leitung des Abū'l Haijāǧ b. Mālik unternommen sein soll, den Saif, von Lokalpatriotismus erfüllt, beschrieb, indem er dabei an Bauten dachte, die zu seiner Zeit in Kūfa bestanden, wie wohl auch an Städtegründungen, die unter den ʿAbbāsiden unternommen wurden. Von den Marmorsäulen der alten Moschee, die nach Saif den »Kirchen der Chosroen« entnommen sein sollten, und ihrer Decke, die nach Art der griechischen Kirchen ausgeführt war, weiß kein anderer Schriftsteller etwas zu sagen. Diese Moschee, deren Bau Saif einem persischen Baumeister[1]) namens Rūzba Buzurǧmihr zuschreibt, soll bis zur Zeit des Statthalters Zijād unverändert bestanden haben,[2]) was in Widerspruch zu den Angaben der anderen Historiker steht. Derselbe persische Baumeister soll aus Ḥīra die Backsteine zu dem Ḳaṣr des Feldherrn Saʿd geholt haben, das noch zu Saif's Zeit als Ḳaṣr Kūfa bestanden haben soll.[3]) In Wirklichkeit war letzteres sicher ein Bau

1) Was den persischen Baumeister anbetrifft, so würde man es für natürlich halten, daß ein solcher berufen wurde, wenn es sich wirklich um einen so prächtigen Bau gehandelt hätte, wie ihn Saif beschreibt. Es ist aber wohl anzunehmen, daß dieser Schriftsteller auch hier seiner Phantasie einen weiten Spielraum läßt, und daß die Moschee, die nach Balāḏurī 276 und 277 schon unter dem Statthalter Muġīra b. Šuʿba umgebaut und vergrößert werden mußte, in Wirklichkeit ein so einfacher Bau war, wie ihn auch die Araber ohne fremde Hilfe herzustellen vermochten, und daß man deshalb die Tätigkeit des Rūzba Buzurǧmihr in diesem Fall für ebensowenig glaubhaft verbürgt zu halten hat, wie dies Th. Nöldeke in bezug auf den Griechen Sinimmār tut, der bei Ṭabarī als Erbauer des Ḫawarnaḳ bei Ḥira genannt wird. *Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden* 80, Anmerk. 1. Daß man den Angaben der arabischen Berichte in bezug auf die fremden Bauleute nicht in allen Fällen Glauben schenken darf, sagt auch C. Becker, *Über fremde Bauleute bei islamischen Bauten.* Z. A. 19, S. 428.

2) Ṭab. Ser. I, Vol. V, 2489/8 und 2492/5.

3) Ṭab. Ser. I, Vol. V, 2489/11.

aus späterer Zeit. Auch die geometrische Anlage der Stadt scheint mir nicht dem Kulturzustand der Araber in den ersten Jahren ihrer Eroberungen zu entsprechen. Von dem freien Platz um die Moschee, welcher den Mittelpunkt der Stadt bildete, sollen nach Osten und Westen je drei Hauptstraßen, nach Norden fünf, nach Süden vier angelegt worden sein. Der Ḫalif ʿUmar soll für diese Hauptstraßen die Breite von 40 Ellen, für andere Straßen 30 und 20, für die Gassen 7 Ellen und für die Ḳaṭāiʿ eine Ausdehnung von 60 Ellen vorgeschrieben haben.[1]) Diese genaue Bauordnung scheint mir besser zu einer Städtegründung der ʿAbbāsiden zu passen als zu Kūfa, der zweiten Stadt, welche die Araber im Islām gründeten.

Von den Stämmen, die sich in Kūfa ansiedelten, nennt Saif[2]) die Sulaim, Ṯaḳīf, Hamdān, Baǧīla, Taim al-Lāt, Taǧlib, Banū Asad, en-Naḫaʿ, Kinda, Azd, die Anṣār, Muzaina, Tamīm, Muhārib, ʿĀmir, Baǧāla, Ǧadīla, Ǧuhaina.

Der Markt war, wie Saif sagt, ursprünglich ein großer freier Platz, wo die Verkäufer nach Belieben oder in der Reihenfolge, in der sie gekommen waren, ihren Stand einnahmen.[3]) Nach Jaʿḳūbī wurde dieser Markt mit einem Dach von Rohr versehen, und er und Balāḏurī berichten,[4]) daß die Anlage eigentlicher Bazare erst später, in der ersten Hälfte des 8. Jahrhunderts auf den Befehl des Statthalters Ḫalid b. ʿAbdallāh al-Ḳasrī erfolgte, der unter dem Ḫalifen Hišām Statthalter des ʿIrāḳ war. Er ließ Läden erbauen mit gewölbten Dächern aus Backsteinen und Gips, in denen jede Ware in einem abgesonderten Raum verkauft wurde.

Derselbe Statthalter erbaute auch in Kūfa eine Kirche für seine christliche Mutter, wodurch er sich heftige Angriffe, namentlich von seiten des ihm feindlich gesinnten Dichters Farazdaḳ, zuzog.[5])

---

1) Ṭab. Ser. I, Vol. V, 2488/10.
2) Ṭab. Ser. I, Vol. V, 2489/15.
3) Ṭab. Ser. I, Vol. V, 2491/2.
4) Jaʿḳūbī 311/13; Balāḏ. 286.
5) Balāḏ. 286; J. Hell, *Das Leben des Farazdaḳ* 33.

Kūfa blieb wie Baṣra lange Zeit unbefestigt und erhielt erst im Jahre 154 (770) zusammen mit Baṣra Mauern und Graben auf Befehl des Ḫalīfen al-Manṣūr. Dieser soll, um die Zahl der Einwohner der Stadt Kūfa, von denen er Steuern erheben wollte, festzustellen, eine List gebraucht haben und einem jeden 5 Dirhem haben auszahlen lassen, um dann von jedem eine Angabe von 50 Dirhem zu erheben. Von diesem Geld soll er dann die Mauern gebaut haben.[1])

Wir haben im Vorhergehenden gesehen, was Saif über den Bau der Moschee und des Emīratsgebäudes sagt. Ich lasse jetzt noch den viel zuverläßigeren Bericht Balāḏurī's über diese beiden Gebäude folgen. Er sagt von dem Emīratsgebäude:[2]) »Es berichtete mir al-ʿAbbās b. Hišām al-Kalbī nach seinem Vater, nach Abū Miḫnaf, nach Muḥammed b. Ishāḳ: »Saʿd b. Abī Waḳḳāṣ ließ ein mit einer Holztür verschlossenes Tor herstellen und auf seiner Burg ließ er einen Aufbau خُصّ aus Rohr errichten.[3]) Da schickte ʿUmar b. al-Ḫaṭṭāb den Muḥammed b. Maslama al-Anṣārī, damit er das Tor und den Aufbau verbrenne.«

---

1) Ṭab. Ser. III, Vol. I, 273/17.

2) Balāḏ. 278.

3) Ich glaube bei der Übersetzung der Worte خَصَّ على قَصْرِهِ خُصًّا من قَصَبٍ von DE GOEJE's Auffassung abweichen zu müssen, der im Glossarium S. 35 schreibt: »circumdedit domum suam saepe facta arundinibus«. Dieser auch von R. DOZY in sein Supplément aux dictionnaires arabes I, 375 aufgenommenen Übersetzung steht die Präposition على entgegen. Ich betrachte das Verbum خَصَّ als eine Denominativform des Substantivum خُصّ, das im *Lisan al-ʿarab.* VIII, 292 als ein von Baumstämmen oder Rohr ausgeführter Bau erklärt wird, oder als ein mit Holz gedeckter Bau von der Art des أُزّج, von dem dasselbe Lexikon III, 30 sagt, daß er eine längliche Form habe und ihn dem persischen أوستان gleichsetzt. Nach meiner Auffassung der Stelle errichtete Saʿd einen derartigen Aufbau auf seiner Burg.

Die Handlungsweise des Ḫalīfen erklärt sich dadurch, daß er nicht wollte, daß sein Statthalter sich durch ein Tor von den Muslimen abschließen könne, und auch daran Anstoß nahm, daß sein Haus als Ḳaṣr Sa'd bezeichnet wurde und sich von denen der andern Araber durch seine Größe unterschied.

Ganz übereinstimmend mit diesem Bestreben 'Umar's die Einfachheit der Sitten zu erhalten, ist auch die Erzählung bei Balāḏurī,[1]) deren Isnād auf Ibn Ḥumaid zurückgeht, wonach drei Männer die von 'Umar zur Verwaltung hoher Ämter nach Kūfa geschickt wurden, der eine als Vorbeter und Führer des Heeres, der andere als Ḳāḍī, der dritte mit dem Auftrag, das Land zu vermessen, als Sold täglich ein Schaf erhielten, das sie unter sich verteilen mußten.

Von der Moschee von Kūfa berichtet Balāḏurī,[2]) daß schon der Statthalter Muġīra b. Šu'ba einen größeren Neubau ausführte. Bei diesem oder vielleicht auch schon bei dem ersten Bau der Moschee wurde Material benutzt, das den alten Schlössern der Laḫmiden entnommen wurde. Balāḏurī sagt:[3]) »Es erzählte mir ein alter Mann aus Ḥīra: »Ich fand in Schriftstücken die Zerstörung der Schlösser von Ḥīra, welche der Familie des Mundir gehört hatten. Die Moschee von Kūfa wurde mit einem Teil der Trümmer dieser Schlösser erbaut und ihr Wert wurde den Bewohnern von Ḥīra von der Kopfsteuer abgezogen.«

Der Statthalter Zijād führte einen größeren und prächtigeren Neubau der Moschee in Kūfa aus, wie er es auch in Baṣra getan hatte. Balāḏurī berichtet über diesen Neubau der Moschee von Kūfa ganz in derselben Weise, wie er den der Moschee von Baṣra beschrieben hat. Die Moschee wurde mit Säulen aus den Steinbrüchen von Ahwāz erbaut und in ihrem Hof wurde Kies aufgeschüttet. Auch spätere Statthalter bauten noch an der Moschee.[4])

---

1) Balāḏ. 269. 2) Balāḏ. 277.
3) Balāḏ. 286. 4) Balāḏ. 277.

Sa'd b. Abī Waḳḳāṣ soll auf den Befehl 'Umar's, die Moschee in einer der Zahl der Krieger entsprechenden Größe zu erbauen, ihr einen auf 40000 Menschen berechneten Umfang gegeben haben, und Zijād soll sie für weitere 20000 vergrößert haben.[1]) Die Zahl von 40000 Krieger bei der Gründung der Stadt ist wohl zu hoch gegriffen. Die Angaben der Schriftsteller über die Zahl der Einwohner resp. der Krieger bei der Gründung Kūfa's sind außerordentlich verschieden, es ist nicht uninteressant, sie zu vergleichen. Ja'ḳūbī spricht von 10000 Kriegern,[2]) aš-Ša'bī[3]) von 12000 Jamniten und 8000 Nizār, im ganzen also 20000. Wie im Vorhergehenden gesagt ist, soll der Umfang der Moschee schon bei der Gründung für 40000 Krieger berechnet gewesen sein. Saif spricht von 100000 Kriegern.[4]) Die letzte Zahl ist außerordentlich übertrieben, vielleicht hat Kūfa niemals eine so hohe Zahl militärdienstpflichtiger Einwohner gehabt. Die 10000 Mann des Ja'ḳūbī entsprechen der Zahl der Araber, die nach Balāḏurī an der Schlacht von Ḳādiṣīja teilnahmen. Nach seinen Angaben waren es 9—10000 Mann.[5]) Ich würde es jedoch für wahrscheinlich halten, daß gerade dieser Sieg dem arabischen Heer sehr bedeutende Verstärkungen zuführte, sodaß vielleicht aš-Ša'bī's Angabe ziemlich richtig sein dürfte. Ich würde annehmen, daß die Zahl der waffenfähigen Mannschaft in Kūfa bei der Gründung der Stadt zwischen den 10000 Ja'ḳūbī's und den 20000 aš-Ša'bī's sich befand, daß sie dann sehr schnell zunahm und bald die vorhin erwähnten 40000 erreichte. Nach einer von Ṭabarī auf das Jahr 24 d. H. (644) bezogenen Angabe[6]) waren damals in Kūfa 40000 Krieger, von denen je 10000 abwechselnd ein Jahr lang in Aḏarbaījān und in Raī Kriegsdienste tun mußten. Unter den Umaijaden stieg dann die Zahl der Einwohner auf 60000, wie die schon erwähnte An-

1) Jāḳ. IV, 324, 3. 2) Ja'ḳūbī 311, 15. 3) Balāḏ. 276.
4) Ṭab. Ser. I, Vol. V, 2679/7. 5) Balāḏ. 255.
6) Ṭab. Ser. I, Vol. V, 2805/5.

gabe sagt, wonach der Bau der Moschee unter Zijād für 60000 Menschen eingerichtet wurde. Hiermit stimmt auch Walīd b. Hišām überein, welcher sagt,[1]) daß sein Großvater, ein Beamter des Dīwān, festgestellt habe, daß zur Zeit des Statthalters Zijād die Zahl der Krieger in Kūfa 60000 und ihrer Familienangehörigen 80000 betragen habe.

Aus der ʿAbbāsidenzeit haben wir einen Bericht, der auf Bašr b. ʿAbd al-Wahhāb al-Ḳuraišī zurückgeht aus dem Jahre 264 d. H. (878), den Jāḳūt wiedergibt.[2]) Damals hatte Kūfa einen Umfang von $16^2/_3$ Meilen, und es gab in der Stadt 50000 Häuser der Stämme Rabīʿa und Muḍar (Nordaraber) und 20000 Häuser anderer Araber, und 6000 Häuser der Jamniten (Südaraber). Diese Angabe ist schwer in Einklang zu bringen mit der schon früher zitierten aš-Šabī's, wonach bei der Gründung der Stadt die Jamniten bedeutend in der Mehrzahl waren. Wenn beide Angaben richtig sind, so muß ein großer Zuzug von Nordarabern nach Kūfa stattgefunden haben.

Kūfa wie auch Baṣra wurde nicht nur von Arabern bewohnt, sondern auch viele von der einheimischen Bevölkerung ließen sich dort nieder. Die in der Nähe Kūfa's gelegene Stadt Ḥīra, die alte Residenz der Laḫmiden, verödete.[3]) Auch die Bewohner von al-Madāʾin, der einstigen Hauptstadt, sowie die anderer Städte zogen nach Kūfa.[4]) Schon seit seiner Gründung hatte Kūfa neben den Arabern auch Bewohner anderer Nationalität gehabt. Balāḏurī erzählt[5]) nach dem Bericht al-Madāʾinī's, daß 4000 Mann aus Dailam, die im Dienste des Ebarwīz gestanden hatten, nach der Schlacht von Ḳādisīja zu den Arabern übergingen, den Islām annahmen und mit den Arabern sich in Kūfa niederließen. — Aus diesen Bestandteilen, die im Laufe der Zeit zum Teil miteinander verschmolzen, setzte sich jene geistig regsame, aber ungemein unruhige und unzuverläßige Bevölkerung zu-

1) Balāḏ. 350. 2) Jāḳ. IV, 324/6. 3) Iṣṭaḫrī 82.
4) Jāḳ. IV, 447, 3. 5) Balāḏ. 280.

sammen, die ihren Statthaltern viel zu tun gab. Der Ḫalīf ʿUmar, der beständig Klagen über die Statthalter zu hören bekam, sagte:[1]) »Wenn ich einen energischen Statthalter einsetze, dann empören sie sich, und wenn ich einen schwachen einsetze, dann verachten sie ihn.«

In bezug auf das geistige Leben stand Kūfa nicht hinter Baṣra zurück, seine grammatische Schule z. B. wetteiferte mit der Baṣra's. Die Einwohnerzahl Kūfa's war geringer, auch als Handelsstadt war es nicht so berühmt wie Baṣra, obgleich es auch schöne Bazare mit vielen Waren hatte.[2]) Hingegen hatte Kūfa den Vorzug, der Sitz des Statthalters des ʿIrāḳ zu sein, bis zu der Zeit, in der al-Ḥaǧǧāǧ Wāsiṭ gründete.

Im Laufe der Zeit entstanden in der Umgebung Kūfa's einige kleine Residenzen. Ibn Hubaira, der Statthalter des ʿIrāḳ unter dem letzten Umaijaden Marwān wollte wieder in der Nähe von Kūfa wohnen und auch die beiden ersten ʿAbbāsiden hatten zeitweise denselben Wunsch. Die Berichte über diese Residenzen bei Kūfa sind ziemlich verworren, weil mehrere Städte, die denselben Namen führen, mit einander verwechselt werden, Medīna Ibn Hubaira bei Kūfa wird mit dem nördlich von Hilla gelegenen Ḳaṣr Ibn Hubaira verwechselt. Medīna Ibn Hubaira wurde aber auch Hāšimīja genannt und deshalb können viele Schriftsteller es nicht von dem Hāšimīja unterscheiden, das der zweite ʿAbbāside al-Manṣūr an seiner Seite erbaute, und diese Residenz wird wiederum mit dem von dem ersten ʿAbbāsiden Abū'l-ʿAbbās as-Saffāḥ bei Anbar erbauten Hāšimīja verwechselt. Betrachten wir nun die Texte, deren Widersprüche sich meiner Ansicht nach in der angegebenen Weise beseitigen lassen.

1) Balād. 279. 2) Muḳad. 116, 12.

Medina Ibn Hubaira.

Balāḏurī berichtet:[1]) »Es erzählte mir Abū Masʿūd und andere, Jazīd b. ʿUmar b. Hubaira erbaute die Stadt bei Kūfa am Euphrat und ließ sich in ihr nieder, als ein geringer Teil von ihr noch nicht vollendet war. Da erhielt er einen Brief von Marwān, der ihm befahl, die Nachbarschaft der Leute Kūfa's zu vermeiden. Er verließ darauf die Stadt und erbaute das Ḳaṣr, das bekannt ist unter dem Namen Ḳaṣr Ibn Hubaira in der Nähe der Brücke Sūrā. Als dann der Fürst der Gläubigen Abū'l-ʿAbbās erschien, ließ er sich in dieser Stadt nieder, vollendete einige Gebäude in ihr, und führte neue Bauten aus und nannte sie al-Hāšimīja. Die Leute aber fuhren fort, sie wie gewöhnlich nach Ibn Hubaira zu nennen, der Ḫalīf sagte: »Ich sehe nicht, daß der Name des Ibn Hubaira von ihr abfallen wird«, und er verließ sie und erbaute ihr gegenüber die Stadt Hāšimīja und ließ sich in ihr nieder. Dann zog er es vor, bei Anbar zu wohnen und baute dort die bekannte Stadt und als er starb, wurde er in ihr begraben.«

Jāḳūt hat durch eine ungenaue Abschrift dieses Berichts des Balāḏurī eine ziemliche Verwirrung verursacht, statt نزل تلك المدينة steht نزله[2]) und da man das Pronominalsuffix ه nur auf Ḳaṣr Ibn Hubaira beziehen kann, so erscheint dadurch diese von Kūfa zwei Tagereisen entfernte Stadt als Residenz der ersten ʿAbbāsiden. Diese Stelle bei Jāḳūt ist wohl die Veranlassung, daß auch GUY LE STRANGE in seinem schätzenswerten Buch *The Lands of the Eastern Califate* in diesen Irrtum fällt.[3])

Jāḳūt muß wohl, als er über Ḳaṣr Ibn Hubaira schrieb, etwas zerstreut gewesen sein, da er dabei auch Abū'l-ʿAbbās as-Saffāḥ statt al-Manṣūr als Gründer Baġdād's nennt. In dem Abschnitt Hāšimīja verlegt Jāḳūt die Stadt in die richtige Gegend bei Kūfa.[4])

1) Balāḏ. 287. 2) Jāḳ. IV, 123, 17.
3) LE STRANGE, *Lands* 70. 4) Jāḳ. IV, 946, 16.

Hāšimīja.

Wie schon gesagt ist, müssen wir drei Städte namens Hāšimīja unterscheiden. Die ʿAbbāsiden gehörten dem Geschlecht der Banū Hāšim an und hatten deshalb den Städten diesen Namen gegeben. Der erste ʿAbbāside ʿAbū'l-ʿAbbās nannte Medīna Ibn Hubaira Hāšimīja, der Name wurde aber vom Volk gewöhnlich nicht angewandt. Nach Balāḏurī soll er dann neben Medīna Ibn Hubaira eine andere Stadt gebaut haben, die er wieder Hāšimīja nannte. Da wir aber andere Berichte haben, die den Eindruck größerer Genauigkeit machen, welche diese Städtegründung dem zweiten ʿAbbāsiden al-Manṣūr zuschreiben, so ist wohl anzunehmen, daß auch hier wieder der Name verwirrend gewirkt hat, und daß die Schriftsteller, welche wußten, daß Abū'l-ʿAbbās ein zweites Hāšimīja erbaut hatte, aber die Residenz bei Anbar nicht mehr unter diesem Namen kannten, ihm deshalb den Bau des Hāšimīja bei Kūfa zuschrieben. Jāḳūt[1]) kennt eine Residenz, die der erste ʿAbbāside bei Anbar erbaute, unter dem Namen Ruṣāfa Abū'l-ʿAbbās; vermutlich ist es dieselbe, welche Jaʿḳūbī und Masʿūdī Hāšimīja nennen. Ersterer sagt:[2]) »Dann zog Abū'l-ʿAbbās nach Anbar und erbaute eine Stadt am Ufer des Euphrat und nannte sie Hāšimīja« und Masʿūdī sagt:[3]) »Abū'l-ʿAbbās starb bei Anbar in der Stadt, die er erbaut und Hāšimīja genannt hatte.«

Wie Jaʿḳūbī berichtet, starb Abū'l-ʿAbbās bevor die Residenz bei Anbar ganz vollendet war, und sein Nachfolger und Bruder al-Manṣūr kehrte nun wieder in die Gegend von Kūfa zurück und erbaute eine Stadt zwischen Kūfa und Ḥīra die er wieder Hāšimīja nannte.[4]) Die genauesten

1) Jāḳ. II, 782/19. 2) Jaʿḳūbī 237/5.
3) *At-tanbīh* 339/4. 4) Jaʿḳūbī 237/8.

Angaben über die Lage dieses Hāšimīja, welches unter den drei gleichnamigen Städten die wichtigste ist, weil sie am längsten die Residenz des Herrschers gewesen ist, bringt Ṭabarī. Er sagt,[1]) daß al-Manṣūr Hāšimīja Medīna Ibn Hubaira gegenüber erbaute, von der es die Breite des Weges trennte, und daß diese Stadt neben Kūfa lag. Da Hāšimīja und Medīna Ibn Hubaira so nahe beieinander lagen, ist es natürlich, daß sie häufig verwechselt werden.

Al-Manṣūr residierte in dem von ihm erbauten Hāšimīja, bis der Aufstand der Sekte der Rawandīja ihm den Aufenthalt in dieser Stadt verleidete, außerdem fühlte er sich auch in der Nachbarschaft der Bewohner Kūfa's nicht sicher, und fürchtete ihren schlechten Einfluß auf seine Truppen,[2]) deshalb verließ er Hāšimīja und gründete Baġdād.

1) Ṭab. Ser. III, Vol. I, 271/14.
2) Ṭab. Ser. III, Vol. I, 271/19 und 272/10.

Ruṣāfa.

Al-Manṣūr erbaute sich noch eine zweite Residenz außerhalb von Kūfa, die Ruṣāfa hieß.[1]) Der Name Ruṣāfa wird uns noch öfters vorkommen, besonders bei Residenzen, die in der Nähe einer älteren Hauptstadt erbaut wurden, und deshalb scheint mir die Ableitung von رصف in dem Sinn von verbinden und vereinigen nicht so zu verwerfen zu sein, wie dies Jāḳūt tut.[2]) Allerdings würde diese Erklärung durchaus nicht für alle Städte und Ortschaften namens Ruṣāfa passen. Jāḳūt zitiert die Verse eines Dichters, der von dem Verfall von Ruṣāfa spricht.[3])

Auch Medīna Ibn Hubaira und Hāšimīja können nicht lange bestanden haben. Man erkennt dies aus den wenigen und verwirrten Nachrichten, die wir über sie haben, und aus dem Umstand, daß keiner der Geographen sie beschreibt. Sie teilten das Schicksal der meisten kleinen arabischen Residenzen, die, wenn die Herrscher die sie gegründet hatten, sie verließen oder starben, in kurzer Zeit zu Grunde gingen.

---

1) Ṭab. Ser. III, Vol. I, 271/18 und Balāḏ. 287.
2) Jāḳ. II, 782/15. 3) Jāḳ. II, 787/23.

Ḥadīṯa.

Außer den beiden berühmten Städten Baṣra und Kūfa wurde unter ʿUmar's Ḫalīfat eine dritte Stadt im ʿIrāḳ gegründet, die aber unbedeutend blieb. Es war dies das an der nördlichen Grenze des ʿIrāḳ erbaute Ḥadīṯa »die Neue« im Gegensatz zu dem Ḥadīṯa im Gebiet des Tigris wurde es gewöhnlich als Ḥadīṯa am Euphrat bezeichnet. Es besaß eine starke Festung, die der Euphrat von allen Seiten umgab. Über die Gründung der Stadt berichtet Aḥmed b. Jaḥjā b. Ǧābir:[1]) »ʿAmmār b. Jāsir schickte in der Zeit, in der er in Kūfa Statthalter unter ʿUmar b. al-Ḫaṭṭāb war, Truppen aus, welche die Gegend am oberen Euphrat durchziehen sollten. An ihrer Spitze stand Abū Midlāǧ vom Stamme Tamīm. Dieser war der Anführer bei der Eroberung des Landes und leitete den Bau von Ḥadīṯa, das am Euphrat liegt.«

1) Jāḳ. II, 223/12.

Wāsiṭ.

Wāsiṭ wurde gegründet, um, wie Baṣra und Kūfa, als Heerlager zu dienen. Al-Ḥaǧǧāǧ b. Jūsuf, den ʿAbd al-Malik als Statthalter des ʿIrāḳ eingesetzt hatte, erbaute die Stadt, um ein Stützpunkt für die Macht der Umaijaden im ʿIrāḳ zu sein, die dort zahlreiche Feinde hatten. In den vielen Kämpfen, die in seiner Statthalterschaft im ʿIrāḳ ausbrachen, hatte al-Ḥaǧǧāǧ um syrische Hilfstruppen gebeten, und es waren ihm auch 6000 Syrer zugeschickt worden,[1]) die al-Ḥaǧǧāǧ zuerst in Kūfa ihre Quartiere beziehen ließ. Im Laufe der Zeit führte dies zu Unzuträglichkeiten. Ṭabarī erzählt,[2]) daß ein syrischer Soldat, der eine Familie von Kūfa belästigt hatte, getötet wurde. Dieses Ereignis soll al-Ḥaǧǧāǧ veranlaßt haben, eine neue Stadt zu erbauen, um sie mit den syrischen Truppen zu bewohnen. Dies mag der äußere Anlaß gewesen sein; aber der wirkliche Grund war wohl, wie WELLHAUSEN sagt,[3]) daß al-Ḥaǧǧāǧ die Syrer von den ʿIrāḳiern isolieren und um sich konzentrieren wollte, um sie als gefügiges Werkzeug bei der Hand zu haben. Es werden verschiedene Geschichten erzählt, durch welche Umstände al-Ḥaǧǧāǧ bewogen worden sei, die Gegend von Wāsiṭ für seine Stadt zu wählen. Ṭabarī erzählt,[4]) daß die Prophezeiung eines Mönchs für al-Ḥaǧǧāǧ maßgebend gewesen sei. Diese Geschichte hat nur dadurch ein Interesse, daß sie die erste einer Anzahl von Sagen ist, in denen christliche

1) Ṭab. Ser. II, Vol. II, 943/14. 2) Ṭab. Ser. II, Vol. II, 1125/13.
3) WELLHAUSEN, *Das arabische Reich*, 156.
4) Ṭab. Ser. II, Vol. II, 1126/11.

Mönche arabischen Herrschern, die Städte bauen wollen, aus ihren alten Büchern die Zukunft verkünden. Nach einem Bericht von al-Aṣma'ī schickte al-Ḥaǧǧāǧ einige Ärzte aus, um einen für seine Stadt geeigneten Platz zu suchen. Nach einem anderen Bericht beauftragte er damit einen seiner Vertrauten. Der Name Wāsiṭ (وسط Mitte) soll der Stadt gegeben worden sein, weil eine gleiche Entfernung sie von Kūfa, Baṣra und Ahwāz trennt.[1]) Nach Ja'ḳūbī waren es 50 Parasangen, nach Jāḳūt 40 Parasangen. Diese zentrale Lage war für eine Hauptstadt sehr günstig. Balāḏurī berichtet:[2]) »Al-Ḥaǧǧāǧ gründete die Stadt Wāsiṭ im Jahre 83 oder 84 d. H. (702—703) und erbaute in ihr die Moschee, das Schloß und die grüne Kuppel . . . . . Al-Ḥaǧǧāǧ brachte in sein Schloß und in die Moschee von Wāsiṭ die Tore von Zandaward, ad-Duḳara, Dārwasāt und Dirmāsirgasān und Šarābīt. Die Bewohner dieser Städte widerstrebten und sprachen: »Es ist uns Sicherheit gewährt worden für unsere Städte und unser Vermögen«. Al-Ḥaǧǧāǧ aber achtete nicht auf ihre Rede.«

Nach einem anderen Bericht bei Ṭabarī[3]) nach Abū 'Abd ar-Raḥmān al-Humānī war Zandaward eine unbewohnte Stadt, von der nur noch Ruinen standen, in der noch fünf eiserne Tore vorhanden waren, von so kunstvoller Arbeit, daß die Araber sie als ein Werk ansahen, das die Teufel für Salomo ausgeführt hätten. Diese Tore ließ al-Ḥaǧǧāǧ nach Wāsiṭ bringen, von wo sie später nach Baġdād kamen. Jāḳūt berichtet,[4]) daß die Kosten für die Herstellung des Schlosses, der Moschee, der Stadtmauer und der beiden Gräben 43 Millionen Dirhem[5]) betrugen und daß al-Ḥaǧǧāǧ's Schreiber Ṣāliḥ b. 'Abd ar-Raḥmān, damit nicht die große Summe den

1) Balāḏ. 290; Jāḳūt IV, 883/16; Ja'ḳūbī 322/16. 2) Balāḏ. 290.
3) Ṭab. Ser. III, Vol. I, 321/4. 4) Jāḳ. IV, 884/21.
5) Die hier angegebene Zahl ist eine außerordentlich hohe; danach müßten die Baukosten von Wāsiṭ ungefähr zehnmal so groß gewesen sein, als es die von Baġdād nach einer von mehreren Schriftstellern überlieferten Angabe waren. Vgl. S. 57. Dies ist ganz unmöglich.

Unwillen des ʿḤalifen errege, davon 34 Millionen zu den Kosten der Kriegsführung schrieb, sodaß für den Städtebau nur 9 Millionen Dirhem blieben. Nach den Maßen, die Jāḳūt überliefert,[1]) wurde die Stadt geräumig und weit angelegt. Das Schloß nahm ein Quadrat von 400 Ellen ein, die Moschee ein Quadrat von 200 Ellen, die Stadt hatte verschiedene große Plätze, von denen einer ein Quadrat von 300 Ellen bildete. Al-Ḥaǧǧāǧ gründete seine Stadt auf dem westlichen Ufer des Tigris gegenüber der alten Stadt Kaskar, mit der Wāsiṭ durch eine Schiffsbrücke verbunden wurde. Jaʿḳūbī[2]) erwähnt den Namen der alten Stadt, andere Geographen wie Iṣṭaḫrī, Ibn Ḥauḳal und Muḳaddasī[3]) fassen beide Städte unter dem Namen Wāsiṭ zusammen. Solange al-Ḥaǧǧāǧ lebte, war der einheimischen Bevölkerung der Aufenthalt in Wāsiṭ nicht gestattet.[4]) Nach seinem Tode aber siedelte sie sich dort an. Zu Jaʿḳūbī's Zeit[5]) wurde die Stadt von einer Mischbevölkerung von Arabern und Einheimischen bewohnt; die persischen Gutsbesitzer دهاقين wohnten auf dem östlichen Ufer.

Iṣṭaḫrī und Muḳaddasī[6]) rühmen das gesunde Klima, die gute Wasserversorgung und die Fruchtbarkeit der Umgebung der Stadt. Jāḳūt[7]) der sich öfters in Wāsiṭ aufgehalten hat, gibt die billigen Preise der Nahrungsmittel in dieser Stadt an. Wāsiṭ blieb die Hauptstadt vom ʿIrāḳ bis zum Anfang der Herrschaft der ʿAbbāsiden und war der Sitz der Statthalter, bis Ibn Hubaira die Stadt bei Kūfa baute, die seinen Namen trug, und sich in ihr niederließ.

---

1) Jāḳ. IV, 885/20. 2) Jaʿḳūbī 322/15.
3) Iṣṭaḫrī 82; Ibn Ḥauḳal 162/12; Muḳad. 118/13.
4) Jāḳ. IV, 886/2. 5) Jaʿḳūbī 322/13.
6) Iṣṭaḫrī 82; Muḳad. 118/16. 7) Jāḳ. IV, 886/18.

Ḳaṣr Ibn Hubaira.

Ḳaṣr Ibn Hubaira ist bereits im Vorhergehenden erwähnt worden; als der Statthalter Ibn Hubaira auf Befehl des Ḫalīfen Marwān die nach ihm benannte Stadt bei Kūfa verließ, erbaute er eine zweite Stadt an dem vom Euphrat abzweigenden Kanal Ṣarā in der Entfernung von zwei Meilen von der Brücke Sūrā, die über den Euphrat führt.[1]) Weil die Stadt als Ḳaṣr (Burg) bezeichnet wird, könnte man denken, daß sie keine bedeutende Stadt gewesen sei, doch wäre diese Annahme nicht richtig. Jaʿḳūbī sagt von ihr:[2]) »Es ist eine volkreiche, prächtige Stadt«. Muḳaddasī sagt:[3]) »Was Ḳaṣr Ibn Hubaira anbetrifft, so ist es eine große Stadt mit vortrefflichen Bazaren. Die Bewohner erhalten ihr Wasser vom Euphrat. Es gibt viele Weber und viele Juden in der Stadt. Die Moschee liegt im Bazar«.

Es ist möglich, daß die Gründung Baġdād's besonders dazu beigetragen hat, daß aus Ḳaṣr Ibn Hubaira eine größere Stadt wurde, denn der ganze Handel und Verkehr zwischen Baġdād und Kūfa ging über diese Stadt, welche die erste Station nach Baġdād war.

---

1) Jaʿḳūbī 309/3. 2) Jaʿḳūbī 309/2. 3) Muḳad. 121, 15.

Baġdād.

An den Sturz der Umaijaden und das Emporkommen der ʿAbbāsiden knüpft sich die Verlegung des Sitzes des Ḫalīfats von Syrien nach dem ʿIrāḳ; denn die neue Dynastie stützte sich auf die ʿIraḳier und die Ḫurāsānier und stand in einem schroffen Gegensatz zu den Syrern, die den Umaijaden treu ergeben waren. In der ersten Zeit begnügten sich die ʿAbbāsiden damit, kleine Residenzen neben Kūfa und Anbar zu erbauen, mit denen wir uns im Vorhergehenden beschäftigt haben. Dann aber beschloß al-Manṣūr eine neue Hauptstadt zu gründen. Die arabischen Historiker geben verschiedene Ursachen an, welche al-Manṣūr den Aufenthalt in dem von ihm bei Kūfa erbauten Hāšimīja verleideten. Der Ḫalīf fühlte sich persönlich nicht mehr sicher in der Nähe der Bewohner Kūfa's und fürchtete auch ihren schlechten Einfluß auf seine Truppen. Doch auch, wenn diese Gründe nicht vorhanden gewesen wären, würde Hāšimīja wohl nicht auf die Dauer den Ansprüchen der ʿAbbāsiden genügt haben. Das neue Herrschergeschlecht wollte eine Hauptstadt haben, die seiner Größe und Macht entsprach.

Al-Manṣūr schickte Kundschafter aus, um einen Ort zu suchen, der eine zentrale Lage habe und für die Bürger und die Truppen ein geeigneter Aufenthalt sei. Er zog auch selbst aus, um sich nach einem derartigen Platz umzusehen und entschied sich für die Gegend von Baġdād.[1]) Er hätte keine günstigere Wahl treffen können. Wie im frühen Alter-

1) Jāḳ. I, 680/5; Ṭab. Ser. III, Vol. I, 273/4.

tum Babylon zu einer Weltstadt geworden war, und wie dann Ktesiphon eine große, mächtige Stadt wurde, so sollte später Baġdād, das von beiden Städten nicht weit entfernt, an den Vorzügen ihrer Lage teilnahm, die größte und bedeutendste Stadt werden, welche die Araber im Islām gründeten. Die arabischen Schriftsteller zeigen ein gutes Verständnis für die Vorzüge der Landschaft, in der Baġdād liegt. Um den Bericht lebhafter zu gestalten, lassen Jaʿḳūbī und Ṭabarī al-Manṣūr selbst eine Lobrede auf die Lage Baġdād's halten,[1]) während bei Ṭabarī an einer anderen Stelle, bei Ibn al-Aṯīr und Jākūt[2]) dies einer der Bewohner der Umgegend tut, den al-Manṣūr um Rat fragt. Die Flüsse werden als vorzügliche Handelsstraße gerühmt, da stromaufwärts die Waren von Persien, Arabien und ʿIrāḳ befördert werden können, während der Tigris stromabwärts die Erzeugnisse von Armenien, Aḏarbaiǧān und Moṣūl und der Euphrat die von Syrien und auch die von Ägypten und dem Maġrib dorthin gebrachten Waren trägt.[3]) Jaʿḳūbī rühmt auch noch die große Fruchtbarkeit der Gegend und das gesunde, gemäßigte Klima, das auf die körperliche und geistige Beschaffenheit der Bewohner einen günstigen Einfluß ausüben soll.[4]) Damit al-Manṣūr in ganz besonderer Weise zum Gründer Baġdād's prädestiniert erscheine, verkündigt ein Mönch des in dieser Gegend gelegenen Klosters nach einem alten Buch — an einer anderen Stelle tut es ein Arzt —, daß ein Mann namens Miḳlāṣ dort eine Stadt erbauen werde, der eine große Zukunft bestimmt ist. Dieser Name war im Scherz al-Manṣūr in seiner Kindheit beigelegt worden.[5])

In der Gegend, wo Baġdād gegründet wurde, stießen vier Ṭasāsīǧ (Pl. von Ṭassūǧ) zusammen.[6]) Al-Manṣūr kaufte

1) Jaʿḳūbī 237/11; Ṭab. Ser. III, Vol. I, 272/4.
2) Ṭab. Ser. III, Vol. I, 275/1; Ibn al-Aṯīr V, 396; Jāḳ. I, 680/18.
3) Jaʿḳūbī 237/14. 4) Jaʿḳūbī 234/15 und 235/2.
5) Ṭab. Ser. III, Vol. I, 272/14 und 276/6; Ibn al-Aṯīr V, 427.
6) Jāḳ. I, 680/22. — ṭassūǧ, Plur. ṭasāsīǧ, eine arabisierte Form des

von den Bewohnern der Dörfer der Ṭasāsīǧ Bādūraijā, Ḳaṭrabbul, Nahr Būḳ und Nahr Bīn den Grund und Boden, den er für seine Stadt brauchte.[1]) Statt des zuletzt angeführten Ṭassūǧ nennt Jāḳūt den Ṭassūǧ Kalwādī.[2]) In dem Ṭassūǧ Bādūraijā lag ein Dorf, das den Namen Baġdād trug.[3]) Balāḏurī sagt,[4]) daß Baġdād schon in alten Zeiten bestanden habe und von al-Manṣūr zur Stadt gemacht worden sei مصّرها. Jedenfalls ist der Name Baġdād kein arabisches Wort. Perser und Araber leiteten ihn aus dem Persischen ab, wobei sie allerdings manchmal recht wunderliche Etymologien erfanden.[5]) Herr Professor BEZOLD weist mich darauf hin, daß im Gegensatz zu DELITZSCH, der in dem Namen der arabischen Hauptstadt den schon in einer alten babylonischen Inschrift erwähnten Namen der Ortschaft Bag-da-du wiederzufinden glaubt, NÖLDEKE in Baġdād oder Baġdāḏ die regelrechte Entwicklung der Laute in persischen Wörtern erkennt.[6]) STRECK nimmt gleichfalls den persischen Ursprung des Namens an, den er als »die von Gott Gegebene« oder »das Geschenk Gottes« übersetzt.[7])

Es waren auch noch andere Ortschaften vorhanden, die in das Bereich der neuen Stadt hineingezogen wurden, so die Dörfer Warṭāl und Sūnājā.[8]) Auch lag an der Mündung des Ṣarā in den Tigris ein Kloster der Nestorianischen Christen, das zu Jaʿḳūbī's Zeit noch unverändert in der Stadt bestand.[9])

---

persischen ṭasūk, war im ʿIrāḳ die Bezeichnung der kleineren Bezirke, in die das Land besonders zum Zweck der Steuerveranlagung eingeteilt war. TH. NÖLDEKE, *Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden*, 16, Anmerk. 2.

1) Balāḏ. 295. 2) Jāḳ. I, 681/1.

3) Jaʿḳūbī 235/10; Jāḳ. I, 680/19. 4) Balāḏ. 294.

5) Jāḳ. I, 677/13.

6) DELITZSCH, *Wo lag das Paradies*, 206; NÖLDEKE, ZDMG 36, 183.

7) STRECK, *Die alte Landschaft Babylonien*, I, 49.

8) Jāḳ. IV, 843/12 und III, 197/6.

9) Jaʿḳūbī 235/10.

Unter der persischen Herrschaft fand in der für den Handel so günstigen Gegend von Baġdād ein Markt statt, den die Araber im Jahre 13 d. H. (634) unter Muṯannā's Führung überfielen, wobei sie viele Kostbarkeiten erbeuteten.[1])

Der Bau der Stadt wurde im Jahre 145 d. H. (762) begonnen.[2]) Ṭabarī erzählt,[3]) al-Manṣūr habe befohlen, die Linien des Grundrisses mit Sand zu bestreuen und nachdem er ihn besichtigt hatte, habe er Linnensamen darauf schütten, diesen mit Naphta begießen und anbrennen lassen, dann habe er auf den Spuren, die das Feuer zurückgelassen hatte, die Fundamente graben lassen. Jaʿḳūbī erzählt, daß dies zu einer Zeit geschah, welche die Astrologen gewählt hatten. Nach Ibn al-Aṯīr und Jāḳūt legte al-Manṣūr den Grundstein mit eigener Hand. Der Bau mußte bald unterbrochen werden wegen eines Aufstandes der beiden ʿAlīden Muḥammed und Ibrāhīm, der Söhne des ʿAbdallāh b. Ḥasan b. Ḥasan.[4]) Nach einem Erfolg der ʿAlīden steckte der Maulā Aṣlam, dem al-Manṣūr die Aufsicht über das Baumaterial, Teak und anderes Holz anvertraut hatte, dieses in Brand, um zu verhindern, daß es in die Hände der Feinde fiel.[5]) Trotzdem wurde der Bau, nachdem der Aufstand niedergeworfen war, sogleich mit großer Energie fortgesetzt.

Bei dem Bau der Stadt kam das Prinzip der Leiturgie zur Anwendung, durch das sich schon die Umaijaden Arbeiter für ihre Bauten verschafft hatten und das von den ʿAbbasiden in noch viel ausgedehnterer Weise benutzt wurde.[6]) Die nähere Umgebung und auch fernere Gegenden des weiten Reiches der Ḫalīfen mußten Arbeitskräfte stellen, die nach Jaʿḳūbī die Zahl von 100000 erreicht haben sollen. Außer

1) Jāḳ. I, 679/12; Ibn al-Aṯīr II, 342.

2) Ṭab. Ser. III, Vol. I, 277/2.

3) Ṭab. Ser. III, Vol. I, 277/3; Ibn al-Aṯīr V, 427.

4) Balāḏ. 295; Jāḳ. I, 681/13. 5) Ṭab. Ser. III, Vol. I, 319, 14.

6) C. Becker, *Grundlinien der wirtschaftlichen Entwicklung Ägyptens*, *Klio* IX, 1909, S. 211 und *Islam* II, 393. Auch Malaṭīja und Sāmarrā' wurden durch Leiturgiearbeiter erbaut. Vgl. S. 64 und 79.

den Handwerkern und Erdarbeitern wurden auch Gelehrte berufen, um den Bau zu beaufsichtigen, Geometer und Baumeister, auch solche, von denen man denken könnte, daß sie einer solchen Tätigkeit nicht nahe ständen, Imāme und Rechtsgelehrte; unter ihnen war der berühmte Abū Ḥanīfa.

Der Bau der neuen arabischen Hauptstadt, der mit einem solchen Aufgebot von Kräften in wenigen Jahren ausgeführt wurde, erinnert an jene Städtebauten, die einstmals in dem Gebiet des Euphrat und Tigris auf den Befehl babylonischer und assyrischer Herrscher unternommen wurden, wie z. B. das von Sargon I. erbaute und nach ihm benannte Dūr Sarrūkēn und das von Salmanassar I. gegründete und von Assurnasirpal neu gebaute und zur Residenz erhobene Kalah.[1]) Diese Ähnlichkeit erscheint natürlich, wenn man bedenkt, wie sehr das Ḫalifat unter den ʿAbbāsiden sich den Formen der alten orientalischen Despotie genähert hatte.

Al-Manṣūr soll einen Versuch gemacht haben, das Baumaterial der Paläste von al-Madāʾin (des alten Ktesiphon) für seine Stadt zu verwenden, habe aber eingesehen, nachdem ein Stück des Ḳaṣr al-abjaḍ zerstört worden war, daß das Einreissen und der Transport mehr kostete als neues Material und habe davon abgelassen, trotzdem, daß der Barmakide Jaḥjā, der ihm zuerst abgeraten hatte, ihn jetzt aufforderte, das einmal begonnene Werk auch zu Ende zu führen.[2]) Ein derartiger Versuch mag vielleicht gemacht worden sein, aber die Unterredung mit dem Barmakiden, die in ähnlicher Weise auch von Hārūn ar-Rašīd erzählt wird, ist sicher eine Erfindung der arabischen Schriftsteller.

Als Baumaterial wurden hauptsächlich Lehmziegel verwendet; nach Jaʿḳūbī[3]) wurden viereckige Ziegel von einer Elle im Quadrat und einem Gewicht von 200 Raṭl angefertigt und andere von der Länge einer Elle und der Breite einer halben Elle und von einem Gewicht von 100 Raṭl. Außerdem wurden auch Backsteine bei dem Bau verwendet.[4])

1) Delitzsch, *Paradies*, 208 u. 261. Ibn al-Aṯīr V, 438. 2) Ṭab. Ser. III, Vol. I, 320, 4; 3) Jaʿḳūbī 238/16. 4) Ṭab. Ser. III, Vol. I, 277, 1.

Die Stadt Baġdād wurde ungewöhnlicherweise in Kreisform angelegt. Jaʿkūbī sagt:[1]) »Al-Manṣūr ließ sie rund herstellen, man kennt in allen Weltgegenden keine runde Stadt außer ihr.« Wie wir im folgenden sehen werden, hat die kreisförmige Anlage Baġdād's als Vorbild für zwei andere Städte gedient, für das von al-Mahdī erbaute Rāfika und für Manṣurīja in Ifrīḳīja, die Residenz des Fāṭimiden al-Manṣūr.

Die Mitte der Stadt bildete ein freier Platz, auf dem das Schloß des Ḫalīfen stand mit der berühmten grünen Kuppel, die sich über einer Halle 80 Ellen hoch erhob, und ein Wahrzeichen Baġdād's war, bis sie im Jahre 329 d. H. (941) einstürzte.[2]) Neben dem Schloß stand die Moschee. Um den Platz herum lagen die Wohnungen der jüngeren Söhne al-Manṣūr's und die seiner Dienerschaft, sowie die Schatzkammer und Rüstkammer und die Dīwāne.[3]) Der Platz war von einer Mauer umgeben; zwischen dieser und der Stadtmauer zogen sich eine Anzahl Straßen hin, die Jaʿḳūbī aufzählt, von denen eine jede an beiden Enden ein Tor hatte. Zwischen ihnen und der Mauer lief ein Weg entlang, in diesen Straßen wohnten die Ḳā'ids und ihre Klienten und die, welche sich ihnen bei der Niederlassung angeschlossen hatten.[4]) In einer dieser Straßen zwischen dem Tor von Baṣra und dem von Kūfa lag al-Maṭbaḳ, das Gefängnis Baġdād's, ein festes Gebäude mit starken Mauern.[5])

Der Bau der Stadt machte schnelle Fortschritte; denn wie Balāḏurī berichtet,[6]) konnten die Schatzkammer, die Rüstkammer und die Dīwāne schon im Jahre 146 d. H. (763), also ein Jahr nach der Gründung der Stadt, von Kūfa nach Baġdād verlegt werden. Al-Manṣūr vollendete den Bau der Stadt und der Mauern im Jahre 147 d. H. (764).

Die doppelte Stadtmauer und die Tore Baġdād's waren eine großartige Anlage. Die Maße der Mauern gibt Jaʿḳūbī,

---

1) Jaʿḳūbī 238, 13.
2) Jāḳ. I, 683, 12 und 684, 1.
3) Jaʿḳūbī 240, 9.
4) Jaʿḳūbī 241, 8.
5) Jaʿḳūbī 240, 15.
6) Balāḏ. 295.

der die genaueste Beschreibung Baġdād's in seinem ursprünglichen Zustand verfaßt hat, in anderer Weise an als die anderen Schriftsteller. Ṭabarī, Ibn al-Aṯīr, Jāḳūṭ und Muḳaddasī, der sich dabei auf die Chronik von aš-Šimsāṭī beruft, geben an,[1]) daß die Mauer unten 50 Ellen breit war und sich nach oben bis zu 20 Ellen verjüngte. Nach Jaʿḳūbī's Bericht[2]) hatten die Mauern unten eine Breite von 90 schwarzen Ellen[3]) und verjüngten sich nach oben bis zu 25 Ellen. Die Höhe mit Einschluß der Zinnen betrug 60 Ellen. Um die Stadtmauer zog sich eine Vormauer herum فصيل, mit großen Türmen und Zinnen, und außerhalb dieser lief ein Damm, der kunstvoll aus Backsteinen und Kalk errichtet war. Diesen Damm umgab ein Graben, in den Wasser aus dem Kanal Karḫājā geleitet wurde. In den beiden Mauern befanden sich je vier Tore, das Tor von Kūfa, das von Baṣra, das von Ḫurāsān und das von Syrien.[4]) Die Anlage der vier Tore war die gleiche;[5]) durch einen 80 Ellen langen Korridor دهليز, welcher die Außenmauer durchbrach und von einem Gewölbe von Backsteinen und Gips überdeckt war, gelangte man über einen gepflasterten Platz in die Torhalle der inneren Mauer, über der sich eine vergoldete Kuppel erhob, von der man eine weite Aussicht hatte.

Sowohl die vier äußeren wie die vier inneren Tore waren mit eisernen Torflügeln versehen. Die Herstellung eiserner Tore scheint den Arabern besondere Schwierigkeiten bereitet zu haben. Die in Baġdād gearbeiteten Torflügel des einen Tors waren die schwächsten von allen. Die anderen Tor-

1) Ṭab. Ser. III, Vol. I, 278, 13; Ibn al-Aṯīr V, 427; Jāḳ. I, 681, 11; Muḳad. S. 120/21. Bei Muḳaddasī ist die zweite Zahl ausgefallen.

2) Jaʿḳūbī 239, 4.

3) Auch hier und an anderen Stellen gibt Jaʿḳūbī wieder für die Zeit vor al-Maʾmūn seine Maße in »schwarzen Ellen« an, vgl. S. 33 Anmerk. 1. Da er aber über Baġdād gut unterrichtet ist, so darf man wohl annehmen, daß er die Bezeichnung der Elle verwechselt, ohne deshalb alle seine Maßangaben für gänzlich erfunden halten zu müssen. In diesem Fall sind wohl die geringern von den anderen Schriftstellern überlieferten Maße vorzuziehen.

4) Jaʿḳūbī 239, 6 und 238, 21. 5) Jaʿḳūbī 239, 10.

flügel waren aus anderen Städten geholt worden. Besondere Bewunderung erregten die Torflügel von fünf Toren, die, wie Ṭabarī sagt, aus der alten persischen Stadt Zandaward stammten und von dort nach Wāsiṭ und von Wāsiṭ nach Baġdād gebracht worden waren. Ṭabarī sagt, daß seine Zeitgenossen unfähig seien, etwas derartiges herzustellen und daß sie zu seiner Zeit noch unverändert an ihrem Platze seien.[1]) Herr Professor BEZOLD macht mich darauf aufmerksam, daß im Euphrat- und Tigrisgebiet schon früh gewaltige Tore hergestellt wurden, deren Metalltechnik noch jetzt unsere Bewunderung erregt, wie z. B. die berühmten Tore von Balawat.[2]) Von einem Tor der Stadt Baġdād bis zum andern war die Entfernung von einer Meile.[3])

In bezug auf die Kosten, welche der Bau dieser Stadt verursachte, sagt Ṭabarī: »Es wird berichtet, daß ʿIsā b. al-Manṣūr sagte: »Ich fand in den Schatzkammern meines Vaters al-Manṣūr in den Büchern, daß er für die Stadt des Friedens, ihre Moschee, das goldene Schloß, die Bazare, die Mauern, die Gräben, die Kuppeln und die Tore 4000833 Dirhem und die Summe von 100023000 Kupfermünzen ausgegeben habe. Die Zahl von 4000833 Dirhem ist auch bei Muḳaddasī zu finden.[4]) Bei Jāḳūt, der dabei al-Ḫaṭīb folgt, steht 4883000 Dirhem.[5]) Der Unterschied der beiden Zahlen ist wohl durch ungenaue Abschrift eines älteren Berichts entstanden. Wahrscheinlich ist das Wort ألف, das bei Jāḳūt hinter ثمانين steht, bei den anderen aus Versehen ausgefallen. Außerdem gibt Jāḳūt noch die viel größere Zahl von 18 Millionen Denaren an. Die von verschiedenen Schriftstellern angeführte erste Angabe ist wohl der anderen vorzuziehen; doch sind alle derartigen von den Arabern überlieferten Angaben mit großer Vorsicht aufzufassen.

---

1) Ṭab. Ser. III, Vol. I, 321, 5.

2) *Die Palasttore Salmanassars II. von Balawat* von ADOLF BILLERBECK und FRIEDRICH DELITZSCH. Beiträge zur Assyriologie VI, I.

3) Jāḳ. I, 683, 8. 4) Muḳad. 121, 8. 5) Jāḳ. I, 683, 3.

Die Werkmeister der Bauleute erhielten täglich ein Ḳīraṭ Silber, die Tagelöhner 2 bis 3 Körner. Ṭabarī erzählt verschiedene Geschichten, welche zeigen, daß al-Manṣūr bei dem Bau Baġdād's eine große Genauigkeit und sogar einen ziemlich großen Geiz bewiesen hat.

Um diese kreisförmige Stadt herum, die man vorzugsweise als Stadt des Friedens, Medīnat as-Salām bezeichnete, wurden vier Vorstädte erbaut. Al-Manṣūr übertrug die Anlage einer jeden je einem der Geometer, dem er angegeben haben soll, wie viele Ellen ein jedes Kaṭi'a und wie viele Ellen die Bazare haben sollten.[1]) Nach Ja'ḳūbī's Bericht wurden die Straßen شوارع in einer Breite von 50 schwarzen Ellen, die Gassen دروب von 16 Ellen ausgeführt[2]) und sie wurden benannt nach ihrem Ḳā'id, oder nach ihrem Erbauer, oder nach der Nationalität ihrer Bewohner. In jedem Stadtviertel wurden Moscheen, Bäder und Bazare in genügender Anzahl angelegt. Die Straßen und Gassen الدروب و السكك sollen nach einer Zählung 6000 gewesen sein, die Moscheen المساجد (kleinere Moscheen für die Verrichtung der vorgeschriebenen täglichen Gebete) 30000 und die Bäder 10000. Im Laufe der Zeit soll ihre Zahl sich noch vergrößert haben.[3]) Die Größe und die Volksmenge der Stadt Baġdād hat die arabischen Schriftsteller häufig zu starken Übertreibungen gereizt. Noch größere Zahlen wie Ja'ḳūbī bringen Ibn Ṭāhir und al-Ḫaṭīb, wonach es in Baġdād 60000 Bäder und fünfmal so viele Moscheen gegeben haben soll. Der vorsichtige Abū'l Maḥāsin hat entschieden sehr recht, wenn er die Angaben der letztgenannten Historiker kritisiert, indem er sagt, daß er nicht einmal $^1/_{10}$ davon für wahr hält.[4])

Kanäle, die aus dem schon erwähnten Euphratkanal Karḫājā abgeleitet und aus Backsteinen und Kalk erbaut und kunstvoll überwölbt waren, versorgten die meisten Straßen der Vorstädte Sommer und Winter in gleichmäßiger Weise

1) Ja'ḳūbī 241, 15. 2) Ja'ḳūbī 242, 13. 3) Ja'ḳūbī 250, 7.
4) Abū'l Maḥāsin II, 377.

mit Wasser und speisten auch die Brunnen der Stadt. Außerdem wurden nach Baġdād auch größere Kanäle sowohl vom Euphrat wie vom Tigris geleitet, von denen der Nahr ʿĪsā schiffbar war.[1])

Al-Manṣūr wies seinen Günstlingen Ḳaṭāʾiʿ in Baġdād an, von denen Jaʿḳūbī eine lange Aufzählung bringt. Die Truppen des Ḫalifen wohnten dort und Araber, persische Grundbesitzer, Kaufleute und die geschicktesten Handwerker aus dem ganzen Reich zogen nach der neuen Hauptstadt.[2]) Bewohner weit entfernter Gegenden, aus den Städten Balḫ, Merv, Buḫārā, Kābul, aus den Provinzen Ǧibāl und Ḫawārizam ließen sich in Baġdād nieder, alle unter ihrem eigenen Ḳāʾid oder Raʾīs.[3])

Bis zum Jahre 157 d. H. befanden sich die Bazare innerhalb der Stadtmauer in Säulenhallen طاقات, die den 4 Toren gegenüber gelegen waren. In diesem Jahr verlegte al-Manṣūr die Bazare nach außerhalb, anscheinend, weil er die Spionage der Kaufleute fürchtete. Dies ist der bei den arabischen Schriftstellern am häufigsten angeführte Grund. Nach einer etwas anekdotenhaften Erzählung bei Ṭabarī, Ibn al-Aṯīr und Jāḳūt[4]) soll ein byzantinischer Gesandter al-Manṣūr auf diese Gefahr aufmerksam gemacht haben. Nachdem die Bazare aus der Stadt verlegt waren, befand sich der Hauptbazar auf dem al-Karḫ genannten Platz und dehnte sich in der Länge von zwei Parasangen und der Breite von einer Parasange aus. Ein jedes Gewerbe hatte in ihm seine besonderen von den anderen abgeteilten Verkaufsstände.[5])

Im Jahre 157 d. H. (774) nach Ṭabarī oder 159 d. H. (776) nach Jāḳūt begann al-Manṣūr den Bau seines berühmten am Tigris gelegenen Schlosses al-Ḫuld.[6])

---

1) Jaʿḳūbī 250, 10 und 18.
2) Jaʿḳūbī 246, 11 und 251, 6.
3) Jaʿḳūbī 248, 16.
4) Ṭab. Ser. III, Vol. I, 379/11 u. 323/5; Ibn al-Aṯīr V, 439; Jāḳ. IV, 254/3.
5) Jaʿḳūbī 246, 4. 6) Ṭab. Ser. III, Vol. I, 379/6; Jāḳ. II, 459/14.

Ruṣāfa.

Einige Jahre, nachdem der Bau der auf dem westlichen Ufer des Tigris gelegenen Stadt al-Manṣūr's vollendet war, wurde ihr gegenüber auf dem östlichen Ufer eine neue Stadt für den Thronfolger al-Mahdī gegründet, die unter den Namen Ruṣāfa und ʿAskar al-Mahdī, »Lager des Mahdi« bekannt ist. Den letzteren Namen empfing sie, weil al-Mahdī, bevor er nach Raī zog und als er von dort zurückgekehrt war, im Jahre 151 d. H. (768) mit seinen Truppen an diesem Ort lagerte.[1]) Die neue Stadt war zunächst hauptsächlich für die Truppen al-Mahdī's bestimmt; denn al-Manṣūr soll deshalb befohlen haben, sie zu erbauen, weil ihm der Rat gegeben worden sei, sein Heer geteilt in zwei Städten lagern zu lassen, um im Fall einer Empörung der Truppen den einen Teil des Heers gegen den andern verwenden zu können, nachdem schon vorher absichtlich Zwiespalt zwischen den Muḍar, den Rabiʿa, den Jamniten und den Truppen aus Ḫurāsān erregt worden war.[2])

Da al-Mahdī wegen seiner Freigebigkeit sehr beliebt war, folgten ihm viele Einwohner auf das östliche Ufer, wo sie auch für Neubauten mehr Platz fanden. Al-Mahdī wies den Leuten Ḳaṭāiʿ an, die Jaʿḳūbī einzeln nennt. Fünf Hauptstraßen طُرُق durchschnitten die Stadt. Sie vergrößerte sich schnell und soll nach Jaʿḳūbī's Angaben, die sicher wieder stark übertrieben sind, 4000 Straßen und Gassen دَرب و سِكّة und 15000 kleine Moscheen und 5000 Bäder umfaßt haben.[3]) Jāḳūt sagt,[4]) daß die Stadt des Mahdī der des Manṣūr an Umfang gleichkam, und daß ihre Hauptmoschee, die in Ruṣāfa neben al-Mahdī's Schloß lag, größer und schöner war,

1) Balāḏ. 295; Ṭab. Ser. III, Vol. I, 364/16; Jāḳ. III, 677/5.
2) Ṭab. Ser. III, Vol. I, 366/19; Ibn al-Aṯīr V, 462.
3) Jaʿḳūbī 253/18 und 254/7. 4) Jāḳ. II, 783/8.

als die auf dem westlichen Ufer. Der Bau der Stadt, der im Jahre 151 d. H. (768) begonnen war, wurde 159 d. H. (775) vollendet.

Eine besondere Bedeutung erlangte die Stadt des Mahdī, als nach ihrer Rückkehr von Sāmarrā die Ḫalīfen dort residierten und Schlösser wie at-Tāǧ und aṭ-Ṭuraīja erbauten.[1])

Damals wurde ein Drittel der ganzen Stadt unter dem Namen Ḫarīm in besonderer Weise als Residenz der Ḫalīfen bezeichnet. Eine von dem Tigris ausgehende und an den Fluß zurückkehrende Mauer umschloß dieses Gebiet, in dessen Innern eine zweite Mauer die Schlösser und Gärten der Ḫalīfen von den Wohnungen der Untertanen trennte.[2]) Schiffsbrücken verbanden die beiden Städte, die als zusammengehörig betrachtet wurden. Wie lebhaft ihr Handel gewesen sein muß, kann man daraus erkennen, daß die Abgaben der Bazare beider Städte im Jahre 12000000 Dirhem betragen haben sollen.[3])

Auf lebhafte geistige Interessen läßt die Angabe Jaʿḳūbī's schließen, daß zu seiner Zeit im östlichen Teil Baġdād's mehr als 100 Läden der Buchhändler vorhanden waren. Auch Bibliotheken wurden in Baġdād gegründet. Jāḳūt[4]) rühmt die von dem Wezīr Abū Naṣr Sābūr gegründete Bibliothek, die beim Einzug des Selǧuḳen Ṭuġrul Bek verbrannte. Er sagt von ihr, daß sie in bezug auf ihre Bücher die schönste gewesen sei, die es in der Welt gab.

Der Reisende Ibn Ǧubair fand ungefähr 30 Madrasa in Baġdād, die alle in Baġdād auf dem östlichen Ufer lagen, unter denen die von Niẓām al-Mulk gegründete Madrasa, die bedeutendste war.[5]) Er rühmt auch das große, gut eingerichtete Krankenhaus.[6]) So wurden im Lauf der Zeit in Baġdād alle die Einrichtungen getroffen, welche die Ansprüche einer hohen Kultur fordern.

---

1) Jāḳ. I, S. 808, 18 und 20. 2) Jāḳ. II, 254, 23.
3) Jaʿḳūbī 254, 9. 4) Jāḳūt I, 799, 15.
5) Ibn Ǧubair 229, 10. 6) Ibn Ǧubair 225, 17.

Jedoch nicht lange sollte die Stadt in ihrer Schönheit bestehen. Sie litt schwer in dem Bruderkrieg der Söhne Hārūn ar-Rašīd's durch die Belagerung im Jahre 197 d. H. (813). Ṭabarī sagt,[1]) daß die Verwüstung und Zerstörung so groß war, daß die Schönheit Baġdād's vernichtet wurde. Auch die Unruhen und Wirren in späteren Zeiten des Ḫalīfats fügten Baġdād schweren Schaden zu. Ibn Ǧubair, der die Stadt im Jahre 578 d. H. (1182) sah, sagt, daß besonders auf der westlichen Seite eine große Zerstörung herrschte. Jāḳūt, der Baġdād am Ende des 12. Jahrhunderts sah, spricht von vielen, einst sehr volkreichen Stadtvierteln, die zu seiner Zeit gänzlich verödet waren. Als dann im Jahre 1258 die Mongolen Baġdād einnahmen, zerstörten sie den größten Teil der Stadt. Doch ist Baġdād wieder zum Teil aufgebaut worden und wenn es auch seine frühere Größe und Schönheit nie wieder erlangt hat, so ist es doch immer noch die bedeutendste Stadt des ʿIrāḳ.

Ich habe absichtlich darauf verzichtet, Baġdād ausführlicher zu behandeln, weil ein größeres Werk über Baġdād vorhanden ist: GUY LE STRANGE, *Baghdad during the Abbasid Caliphate from contemporary Arabic and Persian sources*, Oxford 1900.

Ebenso werde ich mich auch im folgenden über Sāmarrā' kurz fassen und verweise auf ERNST HERZFELD, *Samarra*, Berlin 1907 und P. SCHWARZ, *Die Abbasidenresidenz Samarra*, Leipzig 1909.

Eine kürzere Beschreibung beider Städte gibt auch M. STRECK, *Die alte Landschaft Babylonien nach den arabischen Geographen*, 2 Teile, Leiden 1900—1901.

1) Ṭab. Ser. III, Vol. II, 870/15.

Sāmarrā'.

Nach al-Manṣūr's Tod hielten sich die fünf folgenden Ḫalīfen vorzugsweise in Baġdād auf.[1]) Dann gelangte al-Muʿtaṣim zur Herrschaft, der sich mit einer großen Leibwache türkischer Sklaven umgab. Nach Jāḳūt sollen es 70000 gewesen sein.[2]) Es entstanden hierdurch in Baġdād unerträgliche Zustände; in den volkreichen Straßen ritt diese Leibwache Menschen um, verwundete und tötete sie, auch waren die Ḥarems vor ihnen nicht sicher. Die Bewohner der Stadt rächten sich, indem sie einzelne dieser Sklaven mißhandelten oder töteten.[3]) Nach Jaʿḳūbī soll al-Muʿtaṣim sich deshalb von selbst zum Auszug entschlossen haben, nach Ṭabarī bewogen ihn hierzu die Vorwürfe eines Greises, nach Jāḳūt die Drohung der Bewohner Baġdād's gegen ihn Zauber und Verwünschungsformeln auszusprechen, wodurch in ihm eine abergläubige Furcht erregt wurde.[4])

Als al-Muʿtaṣim sich zum Auszug aus Baġdād entschlossen hatte, suchte er lange nach einem geeigneten Platz. Er fing bei dem al-Ḳāṭūl genannten Schloß Hārūn ar-Rašīd's den Bau einer Stadt an, und gab ihn wieder auf, weil der Boden sich als für den Bau ungünstig erwies.[5]) Wie Jaʿḳūbī erzählt, kam al-Muʿtaṣim auf der Jagd in die Gegend von Sāmarrā', die nach Jaḳūbī's Bericht damals eine Einöde war, in der nur ein christliches Kloster stand. Auch hier wie bei

---

1) Balād. 297. 2) Jāḳ. III, 16/21.
3) Jāḳ. III, 16/14 und 22; Jaʿḳūbī 256/6.
4) Jaʿḳūbī 256/19; Ṭab. Ser. III, Vol. II, 1180/16; Jāk. III, 16/17 u. 17/4.
5) Jaʿḳūbī 256/18; Balād. 297.

der Gründung Baġdād's tritt ein christlicher Mönch als Verkünder einer Prophezeiung auf, welche den Ḫalīfen dazu bestimmt erscheinen läßt, eine Stadt an der Stelle zu gründen.[1]) So einsam wie Ja'ḳūbī die Gegend von Sāmarrā' schildert, war sie in Wirklichkeit nicht. Es bestand dort schon im Altertum eine kleine Provinzialstadt, die von Josephus Flavius 3, 30 und Ptolemäos 5, 18, 10 unter dem Namen *Σοῦμα* erwähnt wird und wahrscheinlich mit dem Sumere des Ammianus Marcellinus 25, 6 identisch war.[2]) Wie Jāḳūt sagt,[3]) lag Ḳarḥ Sāmarrā', das auch als Karḥ Fairūz bezeichnet wurde, an der Stelle, wo sich einst eine alte Stadt befand, und wurde mit der neugebauten Stadt vereinigt.

Gewöhnlich wird die Stadt mit ihrem alten Namen Sāmarrā' bezeichnet, doch bilden ihn die arabischen Schriftsteller auch häufig um zu Surr-man-ra'a, es freut sich wer (die Stadt) sieht.

Der Ḫalif kaufte dem Kloster den Grund und Boden für 4000 Danare ab. Der Ort, an dem die Stadt gegründet wurde, lag am östlichen Ufer des Tigris 30 Parasangen nördlich von Baġdād.[4]) Der Bau der Stadt wurde in kurzer Zeit vollendet und al-Mu'taṣim ließ sich dort nieder im Jahre 221 d. H. (836).[5]) Die beste Beschreibung Sāmarrā's gibt Ja'ḳūbī, der sein *Ḳitāb al-buldān* 55 Jahre nach der Gründung der Stadt schrieb, die zu seiner Zeit noch in gutem Zustand erhalten war.[6]) Wie er berichtet,[7]) berief der Ḫalīf Handwerker und Bauarbeiter, ließ Teak und andere Hölzer aus Baṣra, Baġdād und den übrigen Gegenden des Sawād, sogar bis aus Antiochia und den übrigen Küstenstädten Syriens herbeischaffen, ebenso Marmorblöcke, für die besondere Werkstätten eingerichtet wurden. Wie für den Bau von Baġdād, so mußten auch für Sāmarrā' weite Gebiete

1) Ja'ḳūbī 257, 7.
2) PAPE, *Wörterbuch der griechischen Eigennamen*, II, 1427.
3) Jāḳ. IV, 256, 13. 4) Jāḳ. III, 14, 9 und 21.
5) Jāḳ. III, 15, 19. 6) Ja'ḳūbī 268, 10. 7) Ja'ḳūbī 258, 11.

des Ḫalīfenreichs Material und Arbeitskräfte liefern. Al-Muʿtaṣim befahl den Baumeistern, einige der günstigsten Plätze auszuwählen, und beauftragte dann seine Freunde, dort Schlösser zu erbauen. Dann wies er den Kāʾids, den Schreibern und anderen Leuten Ḳaṭāiʿ an.[1]) Um die Hauptmoschee herum ließ er Bazare anlegen, in denen die Verkäufer der verschiedenen Waren von einander getrennt waren, wie in Baġdād.[2]) Die Moschee und die großen Bazare wurden auf der einen Seite der Stadt angelegt, auf der anderen Seite waren die Wohnungen und die Verkaufsstände der Waren, welche zum täglichen Leben notwendig waren.[3])

Einen besonderen Wert legte al-Muʿtaṣim darauf, seine ausländischen Truppen von jeder Berührung mit anderen Bewohnern der Stadt fernzuhalten. Er ließ sie fern von den Bazaren in abgesonderten Straßen wohnen, sowohl die Türken wie die Truppen von Farāġna hatten ihre getrennten Quartiere. Diese Gegend war unter dem Namen al-Karḫ bekannt. Ein Nachteil der Stadt war, daß die Bewohner auf das Wasser des Tigris angewiesen waren, das die Wasserverkäufer in das Innere der Stadt brachten. Der Tigris wurde von vielen Schiffen befahren, welche Waren nach der Stadt brachten.[4]) Die Miete und die Abgaben der dem Fiskus gehörenden Gebäude der Stadt und ihrer Bazare betrugen jährlich 10000000 Dirhem.[5]) Al-Muʿtaṣim trug Sorge, sowohl für den Ackerbau wie für die Industrie. Er verpflanzte die Papierfabrikation von Ägypten und die Glasfabrikation aus Baṣra und die Lederarbeiten aus Kūfa nach Sāmarrāʾ.[6]) Er verband die Stadt durch eine Brücke mit dem anderen Ufer, auf dem er Gärten anlegen ließ, in denen die aus Baṣra, Baġdād und anderen Orten eingeführten Dattelpalmen angepflanzt wurden, ebenso wie andere Bäume und Sträucher aus den verschiedensten Ländern, die dort gut gediehen.[7])

1) Jaʿḳūbī 258, 3 und 7.
2) Jaʿḳūbī 258, 8.
3) Jaʿḳūbī 261, 1.
4) Jaʿḳūbī 263, 12 und 6.
5) Jaʿḳūbī 263, 15.
6) Jaʿḳūbī 264, 11.
7) Jaʿḳūbī 263, 18 f.

Unter den Nachfolgern al-Muʿtaṣim's wurde Sāmarrā' noch vergrößert und verschönert. Erst durch die Bauten, die al-Muʿtaṣim's Sohn al-Wāṯik ausführte, nahm Sāmarrā' das Aussehen einer volkreichen Stadt an; bis dahin hatte man es als al-ʿAskar, das Lager, bezeichnet.[1])

Besonders baulustig war al-Mutawakkil Ǧaʿfar b. al-Muʿtaṣim; er erbaute eine Moschee mit Marmorsäulen und Wänden, die mit Mosaik مينا bekleidet waren. Muḳaddasī sagt,[2]) daß diese Moschee die von Damaskus übertraf. Ihr Minaret, das so hoch ist, daß man es von der Entfernung von mehreren Parasangen aus erblicken kann,[3]) und das wegen seines sich spiralförmig emporwindenden Aufgangs als Spiralminaret bezeichnet wird, steht noch jetzt.

Dann beschloß der Ḫalīf eine neue Stadt zu gründen, die nach ihm genannt werden und sein Andenken erhalten sollte. Er ließ einen alten Kanal in der Nähe von Sāmarrā' ausgraben und an diesem Kanal, der ihm 1500000 Danar kostete, aber doch nur wenig Wasser führte, eine großartig angelegte Stadt errichten, die er al-Ǧaʿfarīja oder, wie Balāḏurī sagt, al-Mutawakkilīja nannte, in die er im Jahre 247 d. H. (861) übersiedelte. Sieben Monate später wurde er dort ermordet. Sein Sohn und Nachfolger verließ die neue Residenz und zog wieder nach Sāmarrā'. Die Bewohner zerstörten auf seinen Befehl ihre Wohnungen in Ǧaʿfarīja und benutzten das Material zu neuen Bauten in Sāmarrā'. So war Ǧaʿfarīja in kurzer Zeit zerstört.[4])

Außer dieser Stadt erbaute Ǧaʿfar eine Anzahl Schlösser, von denen Jāḳūt ein Verzeichnis anführt,[5]) deren Bau ungeheure Summen kostete.

Es herrschten ungesunde Zustände im Ḫalīfat in dieser Zeit, sowohl durch diese große Verschwendung bei einer schon an und für sich schlechten Finanzlage des Reichs, wie auch besonders durch den Umstand bedingt, der die

---

1) Jaʿḳūbī 265, 3. 2) Muḳad. S. 122, 14. 3) Balāḏ. 298.
4) Jaʿḳūbī 266, 5 und 267. 5) Jāḳ. III, 17, 17.

Veranlassung zur Gründung Sāmarrā's gewesen war, daß nämlich der Ḫalīf sich seinem eigenen Volk gegenüber auf fremde Söldner stützte. Diese Türken und ihre Anführer maßten es sich im Laufe der Zeit an, die Ḫalīfen ein- und abzusetzen; mehrere von den 8 Ḫalīfen, die in Sāmarrā' residierten, wurden in dieser Stadt oder ihrer Umgebung ermordet. Schließlich fand der achte Ḫalīf al-Muʿtamid, der im Jahre 870 die Würde des Ḫalīfats erlangte, diese Zustände so unerträglich, daß er von Sāmarrā' nach Baġdād zog. Nachdem Sāmarrā' aufgehört hatte, Residenz zu sein, verödete es bald und fiel in Trümmer. Zu Jāḳūt's Zeit fand man in Sāmarrā' nur noch ein bewohntes Stadtviertel Karḫ Sāmarrā', das älter war als die von al-Muʿtaṣim gegründete Stadt.[1]) Doch bestehen auch von dieser noch jetzt Ruinen, die auf ihre einstige Größe und Schönheit hinweisen, vor allem das schon erwähnte berühmte Spiralminaret, dessen Form an die alten babylonischen und assyrischen Zikkurrat erinnert. Die Moschee, zu der dies Minaret gehörte, hatte eine ganz ungewöhnliche Ausdehnung. Ihr Innenraum umfaßte 44000 qm. Außerdem bestehen noch Palastruinen, ein von einem Tonnengewölbe überspannter Iwān mit seinen Nebenräumen, der in seiner Anlage Ähnlichkeit hat mit Bauwerken der sassanidischen Zeit.[2])

1) Jāḳ. III, 19, 18 und IV, 256, 13.

2) Ernst Herzfeld, *Samarra*, 22 und 5.

Ḥilla.

Ḥilla ist die letzte bedeutende Städtegründung der Araber im ʿIrāḳ; sie gehört einer späteren Zeit an. Wie Jāḳūt berichtet,[1]) verließ Saif ad-Daula mit seinem Stamme, den Banū Maziad, seine früheren Wohnsitze am Kanal Nīl, um der Blutrache zu entgehen und benutzte die günstige Gelegenheit, welche ihm die Kriege der Selǧūḳen unter einander boten, um sich südlich von Babylon niederzulassen, in einer Gegend westlich am Euphrat, die unter dem Namen al-Ǧamiʿain[2]) »die beiden Moscheen« bekannt war. Damals war dort ein Gebüsch, in dem wilde Tiere hausten. Saif ad-Daula ließ sich in dieser Gegend nieder mit seiner Familie und seinen Truppen im Jahre 495 d. H. (1102); seine Freunde folgten seinem Beispiel. Der Ort wurde eine Freistätte; die Kaufleute suchten ihn auf, und er entwickelte sich, während Saif ad-Daula lebte, zu einer der schönsten Ortschaften des ʿIrāḳ, und erhielt sich auch, nachdem Saif ad-Daula getötet worden war, im blühenden Zustand.

LE STRANGE weist darauf hin, daß der Handel und Verkehr, der früher über Ḳaṣr Ibn Hubaira ging, das inzwischen in Verfall geraten war, später seinen Weg über Ḥilla nahm, wo eine neue Schiffsbrücke errichtet wurde.[3]) Ibn Ǧubair, der im Jahre 580 d. H. (1189) über diese Brücke zog, beschreibt sie, sowohl wie auch die Stadt Ḥilla, von der er sagt, daß sie eine längliche Gestalt habe, sich längs des Euphrats hinziehe, daß sie schöne Bazare habe, sehr volkreich sei und viele Palmengärten besitze.[4])

---

1) Jāḳ. II, 322, 20.

2) Dialektisch wurde der Genitiv des Dualis الجَامِعَيْنِ statt des Nominativ الجَامِعَانِ gesetzt. Jāḳ. II, 10, 23.

3) LE STRANGE, *Lands*. 71.

4) Ibn Ǧubair 213, 5.

Wenn man die Städtegründungen der Araber im ʿIrāḳ und die, welche sie in anderen Ländern unternahmen, vergleicht, dann erstaunt man über die unverhältnismäßig große Anzahl bedeutender Städte, welche die Araber im ʿIrāḳ gründeten. Masʿūdī[1]) nennt im *Kitāb at-tanbīh* sieben große Städte, die im Islām gegründet wurden — allerdings ist es eine sehr unvollständige Zusammenstellung; die Städte des Maġrib sind überhaupt nicht berücksichtigt — fünf von diesen Städten liegen im ʿIrāḳ. Wie wir gesehen haben, erklären die politischen Ursachen hinreichend, warum gerade im ʿIrāḳ soviele Städte gebaut wurden. In den harten Kämpfen gegen die Perser gründeten die Araber zwei Heerlager, aus denen die Städte Baṣra und Kūfa erwuchsen. Die Umaijaden konnten diesen Städten, die häufig auf Seiten ihrer Gegner standen, nicht trauen, und deshalb erbaute ihr Statthalter al-Ḥaǧǧāǧ Wāsiṭ, um die Herrschaft der Umaijaden im ʿIrāḳ zu sichern. Die ʿAbbāsiden, die zuerst versucht hatten, sich in der Nähe Kūfa's niederzulassen, entschlossen sich dann zum Bau einer neuen Hauptstadt, wie dies eine neue, zur Herrschaft gelangte arabische Dynastie gewöhnlich tat, und gründeten Baġdād, von dem al-Muʿtaṣim nach Sāmarrā' zog, weil er für seine ausländischen Truppen ein besonderes Heerlager brauchte.

Ganz andere Verhältnisse bestanden in Syrien, obgleich auch dieses Land unter dem Ḫalifen ʿUmar gleichzeitig mit dem ʿIrāḳ erobert worden war, und obgleich so wie im ʿIrāḳ auch in ihm ein arabisches Herrschergeschlecht seinen Sitz

1) *At-tanbīh* 357, 10.

hatte. Der Widerstand, welchen die Araber in Syrien fanden, war nicht so heftig wie in Persien; denn die Byzantiner kämpften um den Besitz einer einzelnen Provinz nicht mit der Anstrengung, mit welcher die Perser kämpften, für die es sich um das Bestehen des ganzen Reiches handelte. Auch scheinen die Syrer wenig Anhänglichkeit an ihre byzantinischen Herren gehabt und sich schnell an die Araber gewöhnt zu haben. Balāḏurī berichtet,[1]) daß Ḥimṣ (Emesa) und andere syrische Städte freiwillig auf Seite der Araber traten und ihre Tore dem Heer des Kaisers Heraklius verschlossen. Unter diesen Umständen befahl der Ḫalīf ʿUmar die arabischen Truppen in die Festungen zu legen, die schon vorhanden waren und diese wiederherzustellen; er gab nicht den Befehl, neue Heerlager zu errichten, wie Baṣra und Kūfa.[2])

Als dann nach der Ermordung ʿAlī's Muʿāwija, der Statthalter Syriens, die Würde des Ḫalīfats erlangte, fühlten er und seine Nachfolger sich unter der Bevölkerung Syriens viel sicherer als später die ʿAbbāsiden unter den Bewohnern des ʿIrāḳ. WELLHAUSEN sagt:[3]) »In Syrien herrschte ein festes Regiment und ein gutes Einvernehmen zwischen Obrigkeit und Untertanen. Die dortigen Araber waren nicht erst seit gestern eingewandert und hatten nicht erst durch den Islām unangenehme Bekanntschaft mit dem Begriff eines Staatswesens gemacht, sie waren größtenteils alteingesessen und seit langem gezähmt durch die romäische Herrschaft oder durch ihre Phylarchen, die unter romäischer Hoheit standen«.

Solche Gründe, wie sie den zweiten ʿAbbāsiden aus Hāšimīja bei Kūfa vertrieben, bestanden nicht für die Umaijaden, die größtenteils in der schönen, alten Hauptstadt des Landes Damaskus residierten. Auch der baulustige Ḫalīf Walīd b. ʿAbd al-Malik zog es vor, in Damaskus Bauten

1) Balāḏ. 137. 2) Balāḏ. 128.

3) WELLHAUSEN, *Skizzen und Vorarbeiten* VI, 119.

aufzuführen wie den Neubau der berühmten Moschee. statt neue Städte zu gründen.

Unter den Umaijaden wurden einige Städte außerhalb Syriens erbaut. In ihre Zeit fällt die Gründung Ḳairūān's, der Hauptstadt Ifrīḳījas, der Wiederaufbau von Tūnis und die Gründung der Stadt Wāsiṭ, mit der wir uns bereits beschäftigt haben; schon früher war auf Befehl Muʿāwija's eine Stadt auf der Insel Cypern im Jahre 33 oder 35 d. H. (653 oder 655) erbaut worden. Die Gründung dieser Stadt zeigt, daß Muʿāwija, unter dem die Araber zuerst Flottenexpeditionen unternahmen, die Absicht hatte, diese Insel dauernd in Besitz zu nehmen. Balādurī sagt:[1]) »Er schickte nach Cypern 12000 Mann, die alle militärpflichtig waren, und sie erbauten dort Moscheen, und Muʿāwija verpflanzte dorthin eine Anzahl Bewohner von Baʿlbak und erbaute dort eine Stadt. Sie blieben dort, indem sie ihren Sold bezogen, bis daß Muʿāwija starb, und sein Sohn Jazīd nach ihm zur Regierung kam. Dieser zog die ausgesandten Truppen zurück und ließ die Stadt zerstören«.

Wie Muʿāwija mit seiner Flotte die Küsten feindlicher Länder bedrohte, so suchte er die Küste Syriens zu befestigen und vor feindlichen Angriffen von der See zu schützen und stellte Küstenstädte wieder her, die bei der Eroberung der Araber zerstört oder später von den Bewohnern verlassen worden waren. Balādurī sagt:[2]) »Muʿāwija erbaute Anṭarṭus und machte es zu einer Stadt (مصّرها), früher war es nur eine Festung (حصن) gewesen. Er wies in ihm den Truppen ihre Quartiere an und dasselbe tat er in Maraḳīja und Balunījās. Auch ʿAkkā und Ṣūr (Tyrus) ließ Muʿāwija wieder herstellen und errichtete in der erstgenannten Stadt ein Arsenal, das später der Ḫalīf Hišām nach Ṣūr verlegte.[3])

Nicht immer konnte die arabische Flotte die Küstenstädte Syriens vor Überfällen der Byzantiner schützen. So

1) Balād. 153. 2) Balād. 133. 3) Balād. 117.

geschah es, daß die beiden zuletzt genannten Städte bald wieder in Verfall gerieten, so daß ʿAbd al-Malik sie wieder neu erbauen mußte.[1]) Auch ʿAsḳalān (Askalon) baute und befestigte er von neuem und stellte Ḳaisārīja (Caesarea) wieder her.[2]) Als die Byzantiner im Jahre 100 (718) Ladikīja (Laodicea) erobert und zerstört hatten, ließ Umar II. die Stadt wieder aufbauen und neu befestigen.[3])

So begnügten sich die Umaijaden in Syrien im allgemeinen damit, zerstörte Städte wieder herzustellen, und keiner von ihnen dachte daran, sich eine neue Residenz zu gründen, bis Sulaimān b. ʿAbd al-Malik Ramla erbaute.

---

1) Balād. 117. 2) Balād. 143. 3) Balād. 133.

Ramla.

Sulaimān b. ʿAbd al-Malik beschloß den Bau einer neuen Stadt, angeregt, wie Jāḳūt sagt,[1]) durch die Erinnerung an die Bauten seiner Vorgänger, die Ḳubba aṣ-Ṣaḫra in Jerusalem, die ʿAbd al-Malik hatte erbauen lassen, und den Neubau der Moschee von Damaskus durch seinen Bruder al-Walīd. Er gedachte sie zu übertreffen, indem er eine Moschee und eine Stadt gründete und die Leute in diese Stadt übersiedeln ließ. Er wählte die Gegend des von Jerusalem 18 Meilen entfernten Ramla. Es ist möglich, daß dort schon in alter Zeit eine Stadt lag; man hat versucht, Ramla mit verschiedenen Orten zu identifizieren, mit Arimathea und mit dem Ramat oder Ramathaim Zaphim des alten Testaments, von dem man aber jetzt annimmt, daß es dem heutigen Dorf er-Rām entspricht.[2]) Auch bei Jāḳūt finden wir die Erwähnung einer alten Stadt, die dort gelegen haben soll.[3])

Wenn dies wirklich der Fall war, dann wird die alte Stadt zu Grunde gegangen sein, bevor Ramla gebaut wurde; denn die arabischen Schriftsteller bezeichnen es, als eine Neugründung des Umaijaden Sulaimān. Masʿūdī nennt Ramla im *Kitāb at-tanbīh* unter seinen sieben großen, im Islām neugegründeten Städten an vierter Stelle[4]) und Balāḏurī sagt:[5]) »Die Stadt Ramla bestand nicht vor Sulaimān, sondern es war dort ein sandiger Platz«. Von diesem Sand رمل

1) Jāḳ. II, 818, 15.

2) M. Vivien de Saint-Martin, *Nouveau Dictionnaire de Géographie universelle*, V, 30; vgl. dagegen H. Guthe, *Bibelwörterbuch*, 536.

3) Jāḳ. II, 818, 9. 4) *At-tanbīh* 357, 11. 5) Balāḏ. 143.

hat die Stadt ihren Namen erhalten, wenn nicht ein alter, ähnlich lautender Name umgestaltet wurde. Sulaimān begann den Bau der Stadt Ramla noch unter der Regierung seines Bruders Walīd, während er Statthalter von Palästina war. Die Wasserversorgung der Stadt bot bedeutende Schwierigkeiten, ein Kanal und viele Zisternen wurden gegraben, deren Instandhaltung fortgesetzt bedeutende Kosten verursachte. Balāḏurī sagt:[1] »Das erste, was er in der Stadt erbaute, war sein Schloß und das Haus, das bekannt ist als dār aṣ-ṣabbāġīn, und er legte eine Zisterne in der Mitte des Hauses an und stellte den Grundriß der Moschee fest und fing an sie zu bauen und er wurde Ḫalīf, bevor der Bau vollendet war, und er baute während seines Ḫalīfats daran weiter; dann vollendete die Moschee ʿUmar b. ʿAbd al-ʿAzīz, indem er den Grundriß verkleinerte«. Wie Muḳaddasī erzählt, der dabei irrtümlicherweise den Namen eines Bruders des Ḫalīfen Sulaimān, den Hišām b. ʿAbd al-Malik nennt, zwang er die Christen, ihm für den Bau der Moschee schöne und große Marmorsäulen auszuliefern, die sie verborgen hatten, indem er ihnen drohte, daß er sonst ihre Kirche in Ludd zerstören werde. Sulaimān führte den Bau der Moschee in einer Weise aus, welche die Bewunderung Muḳaddasī's erregte, welcher auf die Größe ihres Miḥrāb und die Schönheit ihres Mimbar und auf ihr prächtiges Minaret hinweist.[2] Die Stadt hatte den Umfang einer Quadratmeile, ihre Gebäude waren aus schönen behauenen Steinen und aus Lehmziegeln hergestellt.[3] Sulaimān ließ Ludd, die frühere Hauptstadt Palästinas zerstören und verpflanzte die Bevölkerung nach Ramla, wo er auch selbst residierte. Zu Jaʿḳūbī's Zeit war die Bevölkerung Ramla's ein Gemisch von Arabern und Persern, und ihre Schutzgenossen waren Samaritaner.[4]

In den Kreuzzügen spielte Ramla eine bedeutende Rolle.

---

1) Balāḏ. 143. 2) Muḳad. 165/4. 3) Muḳad. 165/1. 4) Jaʿḳūbī 328/7.

Ruṣāfa aš-Šaʾm.

Auch der Bruder und Nachfolger des Ḫalīfen Sulaimān, Hišām b. ʿAbd al-Malik, wollte eine neue Residenz bewohnen und wählte zu diesem Zweck die Stadt Ruṣāfa in Syrien, die zum Unterschied von anderen gleichnamigen Städten Ruṣāfa aš-Šaʾm nach dem Lande, oder Ruṣāfa Hišām nach dem Ḫalīfen, der sie zur Residenz erhob, genannt wurde. Sie lag vier Parasangen von Raḳḳa entfernt am Rand der Wüste, Hišām begab sich zuerst dorthin, um der Pest zu entfliehen, und pflegte dann dort im Sommer zu residieren.[1]) Ruṣāfa war seinem Ursprung nach eine alte Stadt und war den syrischen Christen unter diesem Namen bekannt, während die griechischen Christen es Sergiopolis nannten.[2]) Wieviel von den Bauten Hišām vorfand, und wie viel er neu errichtete, läßt sich schwer entscheiden. Jāḳūt sagt:[3]) »Vielleicht erbaute Hišām die Mauer oder die Gebäude, die er bewohnte«. Balāḏurī sagt,[4]) daß Hišām die Stadt neu erbaute (أحدثها). Jedenfalls bestanden noch Gebäude aus der Zeit vor dem Islām, wie das wunderbare Kloster, von dem al-Aṣmaʿī spricht. Vielleicht war dieses identisch mit der großen, außen mit Goldmosaik geschmückten Kirche, die der Arzt Ibn Buṭlān in seinen Briefen erwähnt.[5]) Er sagt, daß Konstantin Ruṣāfa zu bauen begann, und daß Hišām es erneuerte und bewohnte.

Ruṣāfa war eine Station an der Handelsstraße von Raḳḳa nach Ḥimṣ (Emesa), die Bewohner waren größtenteils christliche Beduinen, die Karawanen begleiteten und den Transport von Waren übernahmen. Ein größerer Aufschwung Ruṣāfa's war wohl durch den Wassermangel unmöglich gemacht, der auch durch die großartigen, aus alter Zeit stammenden Zisternen unter der Kirche nicht vollständig beseitigt werden konnte. Reiche Leute ließen sich durch ihre Diener das Wasser vom Euphrat aus der Entfernung von drei oder vier Parasangen herbeiholen.[6])

1) Jāḳ. II, 784/13. 2) Ritter X, 1089. 3) Jāḳ. II, 784/18. 4) Balāḏ. 179 und 180. 5) Jāḳ. II, 784, 20 und 785, 16. 6) Jāḳ. II, 785, 20 und 784, 21.

Im Anschluß an die Städte Syriens sollen nun die Festungen an der Grenze des Reichs der Ḫalifen und der Byzantiner behandelt werden, welche die Araber Ṯuġūr nennen;[1]) sie unterscheiden die Ṯuġūr von Syrien, Mesopotamien und Armenien. Die meisten dieser Städte bestanden unter der byzantinischen Herrschaft und viele schon im Altertum.[2]) Nur sehr wenige wurden von den Arabern neu gegründet. Hingegen haben die Araber die alten Städte, die in den Kriegen zerstört worden waren, wieder neu aufbauen müssen, oft nicht nur ein- sondern mehrmals; denn diese an der Grenze der beiden mächtigen Reiche gelegenen Städte hatten das Schicksal, bald von der einen bald von der andern feindlichen Macht eingenommen und zerstört zu werden. Diese Städte sollten in späterer Zeit denselben Zweck erfüllen, wie es anfangs Baṣra und Kūfa getan hatten. Wer die Neigung hatte, am heiligen Krieg teilzunehmen, begab sich dorthin, und genoß dafür manche Vorteile. Da fast alle diese Städte keine eigentlichen Neugründungen der Araber sind, so behandle ich sie nur kurz; ich beginne mit Ṭarsūs, das zu den Grenzfestungen Syriens gehört, um dann der vom Mittelmeer in nordöstlicher Richtung längs der Gebirgsketten des Taurus und Antitaurus bis zum Euphrat sich hinziehende Reihe der Grenzfestungen von Syrien und Mesopotamien zu folgen und sie kurz zu erwähnen, insofern sie von den Arabern wieder neu aufgebaut worden sind.

---

1) Nach Jāḳūt I, 927, 12 wird als ثَغْر, Pl. ثُغُور jeder Ort in der Nähe eines feindlichen Landes bezeichnet.

2) Wo ich die alten Namen hinzufüge, geschieht es nach Guy Le Strange, *The Lands of the Eastern Califate.*

Ṭarsūs.

Die Stadt Ṭarsūs, wahrscheinlich eine sehr frühe Gründung der Griechen, die, wie Herr Professor BEZOLD mir mitteilt, schon in einer assyrischen Inschrift Sanherib's vom Jahre 698 v. Chr. erwähnt wird,[1]) wurde auf Befehl Hārūn ar-Rašid's wieder aufgebaut und mit Truppen besetzt. Es wurden in ihr 4000 Ḫiṭaṭ angelegt, jedes von dem Umfang von 20 Quadratellen, und es wurde eine Besatzung in die Stadt gelegt, 3000 Mann aus Ḫurāsān, 1000 aus Maṣīṣa, und 1000 aus Antiochia, welche eine Zulage von 10 Denaren zu ihrem gewöhnlichen Sold erhielten. Der Bau der Stadt wurde im Jahre 172 d. H. (788) vollendet, sodaß die Truppen in diesem Jahre in Ṭarsūs einzogen.[2])

Adana.

Adana wurde im Jahre 141 oder 142 d. H. (758—759) wieder aufgebaut und erhielt eine Besatzung von Truppen aus Ḫurāsān und Syrien.[3])

Maṣīṣa.

Wie die beiden vorhergehenden Städte schon von den Griechen gegründet worden waren, so war es auch Maṣīṣa, das im Altertum als Mopsuestia bekannt war.[4]) ʿAbdallāh b. ʿAbd al-Malik erbaute im Jahre 84 d. H. (703) die Festung von Maṣīṣa auf ihrem alten Fundamente, und errichtete eine Moschee und legte Truppen in die Festung. Später wurden Stadtteile hinzugefügt. Maṣīṣa wurde aber erst unter al-Manṣūr eine bedeutende Stadt, der die Stadtmauern im Jahre 140 d. H. (757) erbaute, eine große Hauptmoschee an Stelle eines alten Tempels errichtete, in der Stadt viele Leute ansiedelte und sie al-Maʿmūra, die Volkreiche, nannte. Spätere Ḫalifen schickten neue Truppensendungen in die Stadt.[5])

---

1) British Mus. no. 103000, IV, 75. 2) Balād. 169/170. 3) Balād. 168.
4) G. LE STRANGE, *Lands* 130. 5) Balād. 165 und 166.

Kanīsa as-Saudā'.

Diese Stadt hatte nach der arabischen Überlieferung ihren Namen »schwarze Kirche« von einer aus schwarzen Steinen erbauten Kirche, die dort in alten Zeiten errichtet war. Die alte Festung war zerstört worden. An ihrer Stelle ließ ar-Rašīd eine befestigte Stadt erbauen; den dort stehenden Truppen wurde eine Zulage des Solds gewährt.[1])

Die folgenden Städte gehören zu den Grenzfestungen von Ǧazīra.

ʿAin Zarba.

Al-Wāḳidī sagt von dieser Stadt, die dem alten Anazarba entspricht:[2]) »Als das Jahr 180 (796) war, befahl ar-Rašīd die Stadt ʿAin Zarba zu erbauen und zu befestigen und er schickte in sie eine Besatzung von Leuten von Ḫurāsān und anderen Gegenden und wies ihnen ihre Wohnplätze an«.

Hārūnīja.

Wie al-Waḳīdī berichtet,[3]) ließ Hārūn ar-Rašīd im Jahre 183 d. H. (799) die Stadt Hārūnīja erbauen, die nach ihm benannt wurde und auch ihre Besatzung erhielt. Sie lag eine Tagereise westlich von Marʿaš, als dessen Vorwerk sie betrachtet wurde.

Marʿaš.

Marʿaš, das byzantinische Marasion, wurde unter arabischer Herrschaft zuerst unter dem Ḫalifen Muʿāwija neu gebaut, dann von al-ʿAbbās, einem Enkel des Ḫalifen ʿAbd al-Malik, wieder hergestellt und befestigt. Später wurde es zweimal von den Byzantinern zerstört und endlich unter al-Manṣūr wieder neu gebaut und befestigt.[4])

---

1) Balād. 171.

2) Balād. 171; STRECK, *Enzyklopädie des Islam* von M. HOUTSMA und A. SCHAADE, 4. Lieferung, 225.

3) Balād. 171. 4) Balād. 188/189.

Hadaṯ.

Ḥadaṯ, das byzantinische Adata, wurde auf Befehl des Ḫalifen al-Mahdī wieder aufgebaut und wurde nach ihm al-Mahdīja und al-Muḥammadīja genannt. Der Bau wurde vollendet als der Ḫalīf starb im Jahre 169 d. H. (785), und es wurde eine Besatzung von 6000 Mann in die Stadt gelegt. Die Bauten aus Lehmziegeln konnten dem Schnee und Regen des Winters nicht standhalten und stürzten ein. Als dann ein byzantinisches Heer heranrückte, zerstreute sich die Besatzung. Hārūn ar-Rašīd ließ die Stadt wieder herstellen.[1])

Sehr ähnlich wie die Geschichte von Ḥadaṯ ist auch die der in der Nähe gelegenen Festung Zibaṭra,[2]) welche dem Sozopetra oder Zapetra der Byzantiner entspricht.

Das weiter östlich gelegene Ḥiṣn Manṣūr führt seinen Namen nach dem Anführer der Ḳais, Manṣūr b. Ǧa'wana, der unter dem Ḫalifen Marwān diese Festung erbaute.[3])

Malaṭīja.

Wichtiger als die vorhergehenden Städte war Malaṭīja, das Melitenè der Griechen, das drei Meilen von der Mündung des Flusses Ḳubāḳib, des Melas der Griechen, in den Euphrat erbaut wurde.[4]) Nachdem die Stadt von den Byzantinern zerstört worden war, ließ al-Manṣūr sie wieder aufbauen. Er zog mit 70000 Mann aus den Provinzen Syrien und Ǧazīra aus, um die Stadt zu bauen und versammelte Arbeiter aus allen Gegenden zu diesem Zweck. Der Bau der Stadt und der Moschee wurde in 6 Monaten vollendet. Er ließ für jede ʿArāfa (eine Abteilung von 10—15 Mann) zwei Räume zu ebener Erde und zwei darüber gelegene und einen Stall errichten und erbaute eine Festung 3 Meilen davon entfernt an dem Nebenfluß des Euphrat Ḳubāḳib. Malaṭīja erhielt eine Besatzung von 4000 Mann aus der Provinz Ǧazīra, die besondere Vergünstigungen genossen. Sie erhielten einen höheren Sold, und es wurden ihnen auch Felder zur Bebauung angewiesen.[5])

1) Balād. 190/191. 2) Balād. 191/192. 3) Balād. 192.
4) Le Strange, *Lands*, 120. 5) Balād. 187.

Im Anschluß an die Grenzfestungen der Provinz Ǧazīra mögen noch kurz die an der armenischen Grenze gelegenen Festungen erwähnt werden, die sich von der Gegend des westlichen Euphrat nach dem Kaspischen Meer hinzogen. Auch hier waren die Araber durch die Zerstörung, welche die Kriege verursachten, gezwungen, eine Anzahl alter Städte wieder neu aufzubauen.

Arzan ar-Rūm.

Die Byzantiner hatten die Stadt, welche die Araber Arzan ar-Rūm (Erzerum) nannten, das Theodosiopolis der Griechen, das bei den ältesten arabischen Schriftstellern mit dem Namen Ḳālīḳala bezeichnet wird,[1]) zerstört. Al-Wāḳidī berichtet,[2]) daß im Jahre 139 (756) al-Manṣūr die Stadt wieder aufbaute, die gefangenen Bewohner der zerstörten Stadt loskaufte und in der neuen Stadt ansiedelte und eine Besatzung in die Stadt legte. Al-Muʿtaṣim gab später 500000 Dirhem für die Wiederherstellung der Mauern aus.

Schon unter den Umaijaden war eine Anzahl dieser Grenzstädte wieder aufgebaut worden. Der Statthalter ʿAbd al-Azīz b. Ḥātim erbaute Dabīl, befestigte es und vergrößerte seine Moschee, er erbaute auch die Stadt Našawā und stellte die Stadt Barḏaʿa wieder her und ließ die Stadt Bailaḳān wieder aufbauen.[3])

Die unter der Regierung des Ḫalīfen al-Muʿtaṣim wieder aufgebaute Stadt Šamkūr wurde nach ihm al-Mutawakkilīja genannt.[4])

Kehren wir nun von diesen Grenzfestungen, die hier wegen der einheitlichen Art ihrer Anlage zusammen genannt wurden, zu dem Innern der Provinz Ǧazīra (Mesopotamien) zurück, wo Mauṣil die wichtigste Stadt ist.

---

1) Le Strange, *Lands*, 117.
2) Balāḏ. 199.
3) Balāḏ. 205.
4) Balāḏ. 203.

Mauṣil (Mosul).

Mauṣil, das wir unter dem Namen Moṣul kennen, wurde den Ruinen Ninive's gegenüber auf dem westlichen Ufer des Tigris erbaut. Nach Ḥamza lag an dieser Stelle im Altertum eine Stadt, die er Nū Ardašīr oder Bū Ardašīr nennt.[1]) Vermutlich meint er aber damit das zwar im Gebiet von Mauṣil, aber nicht an demselben Platz wie diese Stadt erbaute Buḏ Ardašīr, das Ṭabarī in seiner Aufzählung von acht von Ardašīr gegründeten Städten nennt, das später unter dem Namen Ḥuzza bekannt war.[2]) Als die Araber sich in der Gegend von Mauṣil niederließen, fanden sie dort eine Festung, eine christliche Kirche, bei der eine Anzahl Häuser stand, und ein Judenviertel. Der Gründer der Stadt Mauṣil war Harṭama b. ʿArfaǧa, der sich früher ʿUtba in dem neu erbauten Baṣra angeschlossen und sich dann von dort nach Ǧazīra begeben hatte und als zweiter Statthalter dieser Provinz vom Ḫalīfen ʿUmar eingesetzt worden war. Harṭama ließ die Araber sich dort ansiedeln, wies ihnen ihre Ḫiṭaṭ an und erbaute die Moschee.[3]) Die günstige Lage der Stadt bewirkte, daß Mauṣil eine der bedeutendsten Handelsstädte der Araber wurde. Jāḳūt nennt sie das Tor von ʿIrāḳ und den Schlüssel von Ḫurāsān und sagt, man bezeichne als große Weltstädte drei, Naisābūr als Tor des Ostens, Damaskus als Tor des Westens, und Mauṣil, von wo man nach beiden Seiten gehe.[4])

Unter den Umaijaden nahm Mauṣil einen großen Aufschwung; al-Wāḳidī berichtet,[5]) daß Saʿīd, der Sohn des Ḫalīfen ʿAbd al-Malik, die Stadt mit Steinen gepflastert und mit einer Mauer umgeben habe. Hingegen sagt Jāḳūt, daß sie die Verbesserungen, die sie unter die Großstädte erhoben, dem letzten Ḫalīfen aus dem Geschlecht der Umaijaden Marwān verdankte, der ihr einen selbständigen Dīwān gab,

1) Jāḳ. IV, 683/15.

2) Th. Nöldeke, *Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden*, 20. 3) Balāḏ. 332. 4) Jāḳ. IV, 683/3. 5) Balāḏ. 332.

Brücken und Wegebauten ausführte und die Stadtmauer erbaute. Jāḳūt rühmt die schöne, feste Bauweise der Häuser, die aus Kalkstein und Kalk mit fast ganz ohne Holz hergestellten Dächern erbaut wurden.[1]) Muḳaddasī sagt,[2]) daß Mauṣil ein Drittel so groß wie Baġdād sei und daß es gute Luft und gutes Wasser habe, schöne Gebäude und zahlreiche Bazare und Fondaks besitze.

Ibn Ǧubair[3]) gibt eine ziemlich ausführliche Beschreibung der Stadt. Die Stadtmauer war von vielen Türmen flankiert, eine starke Festung, welche die Wohnungen der Selǧukensultane einschloß, überragte die westlich vom Tigris gelegene Stadt, die zwei große Hauptmoscheen hatte. Eine dritte war von dem Emīr Muǧāhid ad-Dīn in der Vorstadt erbaut worden, dem die Stadt auch die Anlage eines Krankenhauses und einer Verkaufshalle, Ḳaisārija,[4]) verdankte, die in den Bazaren errichtet wurde, mit eisernen Toren und übereinander gelegenen Zimmern. Die Stadt besaß ungefähr 6 Madārisa. In der mohammedanischen Stadt hatten sich auch die christlichen und jüdischen Traditionen erhalten, denn man zeigte in der Moschee das Grab des hl. Georgius (Ǧirǧīs), und ein Schutthügel des gegenüber liegenden Ninive war unter dem Namen Tell at-tauba, Hügel der Reue, bekannt. Dort war ein viel besuchtes Heiligtum zu Ehren des Propheten Jonas erbaut worden, das auch in der Gegenwart eine so große Verehrung genießt, daß aus diesem Grund den Assyriologen Layard und Rassam ein tieferes Eindringen in die unter diesem Heiligtum gelegenen Bauten des Sanherib und Asarhaddon unmöglich gemacht wurde.[5])

---

1) Jāḳ. IV, 683, 11 und 684, 3. 2) Muḳad. 138. 3) Ibn Ǧubair 234.

4) Über dieses Wort, das mehrfach in der Arbeit vorkommt, sagt QUATREMÈRE, *Notices et extraits* XII, 468: Le mot قيسارية au pluriel قياسر désigne dans plusieurs contrées de l'Orient tantôt un bazar, tantôt un bâtiment carré fait en forme de cloître, qui renferme des chambres, des magasins et des boutiques pour les marchands. — À Alger ce mot signifie une caserne. Le mot alcayceria a passé dans la langue espagnole. *Canes Dicc. espag. arab.* I, 69.

5) LAYARD, *Discoveries of Niniveh and Babylon* 596 f.; HILPRECHT, *Exploration in Bible Lands* 211.

Ḥadīṯa.

Wie Ibn al-Kalbī[1]) berichtet, erbaute Ḥarṯama, der Gründer der Stadt Mauṣil, auch Ḥadīṯa, das am oberen Zāb unweit seiner Mündung in den Tigris gelegen ist. Die Ansichten der Schriftsteller gehen auseinander, ob dies vor oder nach der Gründung der Stadt Mauṣil geschah. Damals bestand dort ein altes Dorf mit zwei Kirchen und Wohnungen der Christen. Ḥarṯama gründete dort eine Stadt, in der er die Araber ansiedelte. Nach anderen Berichten, die weniger glaubhaft erscheinen, soll der letzte Umaijade Marwān die Ruinen der aus der Zeit der Sassaniden stammenden Provinzialhauptstadt wieder hergestellt und bewohnbar gemacht und Ḥadīṯa genannt haben.[2])

Ǧazīra Ibn ʿUmar.

Drei Tagereisen nördlich von Mauṣil erbaute der Taġlibide Ḥasan b. ʿUmar, der die Provinz Ǧazīra verwaltete, gegen das Jahr 250 (864) die nach ihm benannte Stadt Ǧazīra Ibn ʿUmar, die wegen ihrer Lage, da der Tigris sie auf drei Seiten umgab, und auf der vierten Seite ein Kanal sie vom Lande trennte, Ǧazīra (Insel) genannt wurde.[3]) Wie Muḳaddasī sagt, war es eine große Ortschaft, und die Gebäude waren aus Stein.[4])

1) Jāḳ. II, S. 222, 23; Balād. 333.
2) Jāḳ. II, 222, 20.
3) Jāḳ. II, 79.
4) Muḳad. 136, 15.

Rāfiḳa.

Rāfiḳa ist die bedeutendste Stadt in Gāzira, die von den Arabern neu gegründet wurde. Wenn aber auch, wie Balāḏurī sagt,[1]) an dem Platz, wo die Stadt erbaut wurde, keine Spuren einer alten Ansiedlung vorhanden waren, so befand sie sich doch in unmittelbarer Nähe von einer alten Stadt, die am Übergang des Euphrat, entweder schon von Alexander, oder nach anderer wohl richtiger Angabe von Seleukos I angelegt und Nikephorium benannt, von Seleukos II nach seinem Beinamen Kallinikos umgenannt[2]) und unter der arabischen Herrschaft unter dem Namen Raḳḳa bekannt war. Die neue Stadt wurde so nahe bei der alten erbaut, daß nach einem allerdings wenig glaubwürdigen Bericht Ṭabarī's[3]) die Bewohner Raḳḳa's Widerstand geleistet haben sollen, weil sie sich dadurch in ihrem Handel beeinträchtigt und in ihren Wohnungen eingeengt fühlten. Der Ḫalīf soll deshalb einen Mönch um Rat gefragt haben, der ihm weissagte, daß ein Mann namens Miḳlās eine Stadt in dieser Gegend erbauen werde. Es ist dieselbe Sage, die sich auch an die Gründung Baġdād's knüpft; sie ist wohl deshalb auf Rāfika übertragen worden, weil diese Stadt nach demselben Plan wie Baġdād erbaut wurde.

Ṭabarī[4]) sagt: »In diesem Jahr 154 d. H. (770) schickte al-Manṣūr seinen Sohn al-Mahdī um die Stadt Rāfiḳa zu erbauen. Dieser begab sich dahin und erbaute die Stadt nach dem Vorbild Baġdād's, nach dem er ihre Tore, Vormauern فصول, Plätze und Straßen anlegte. Er umgab sie mit Mauern und Gräben, dann ging er wieder in seine Stadt.«

1) Balāḏ. 179. 2) Kiepert, *Alte Geographie*, 155.
3) Ṭab. Ser. III, Vol. I, 276/5.
4) Ṭab. Ser. III, Vol. I, 373/14.

Wie Balāḏurī berichtet,[1]) wurde Rāfiḳa im Jahr 155 d. H. (771) erbaut und empfing eine Besatzung von Truppen aus Ḫurāsān. Später erbaute Hārūn ar-Rašīd Schlösser in dieser Stadt, in der er sich mit Vorliebe aufhielt.

Nach Jāḳūt lag Rāfiḳa am Euphrat 300 Ellen von Raḳḳa entfernt und war nach der Form der Stadt Baġdād erbaut und von zwei Mauern und einer Vormauer umgeben. Zu Jāḳūt's Zeit war die alte Stadt Raḳḳa zerstört und ihr Name war auf Rāfiḳa übertragen, das damals eine große, wohlhabende Stadt war.[2])

Raḥba.

Eine andere in der Zeit der ʿAbbāsiden neu gegründete Stadt ist Raḥba, das am Euphrat liegt. Balāḏurī sagt:[3]) »Es gab bei Raḥba, das unterhalb von Ḳarḳīsīja liegt, keine Spur von einer alten Niederlassung. Mālik b. Ṭauḳ b. ʿAttāb at-Taġlabī erbaute die Stadt im Ḫalīfat al-Maʾmūn's«.

Jāḳūt[4]) bringt einen Bericht über die Gründung dieser Stadt, deren langer Isnād auf Abī b. Saʿd al-Kātib ar-Raḥbī zurückgeht, aber dadurch, daß er zu Balāḏurī im Widerspruch steht, nicht sehr glaubwürdig erscheint. Danach wäre Mālik b. Ṭauḳ einer der Genossen des Ḫalīfen Hārūn ar-Rašīd gewesen auf einer Fahrt auf dem Euphrat und hätte den Ḫalīfen veranlaßt, das Fahrzeug vor einer gefährlichen Stelle zu verlassen, das gleich darauf unterging. Der dankbare Ḫalīf habe dann diesem Manne in der Gegend, wo dies geschehen war, Grundbesitz geschenkt, wo dieser die Stadt baute, die nach ihm benannt wurde.

Muḳaddasī sagt,[5]) daß Raḥba eine große, in Form eines Kopftuchs طيلسان erbaute, nach der Wüste zu gelegene Stadt sei, die eine Festung und eine Vorstadt habe.

1) Balāḏ. 179. 2) Jāḳ. II, 734, 17. 3) Balāḏ. 180.
4) Jāḳ. II, 764, 15. 5) Muḳad. 142, 2.

Betrachten wir nun im Folgenden die Städte, welche die Araber in den östlich von ʿIrāḳ und Ǧazīra gelegenen Ländern erbauten. Je mehr wir nach Osten fortschreiten, desto weniger Städtegründungen der Araber werden wir finden, bis wir ganz im Osten nahe der Grenze von Indien wieder einige arabische Städte antreffen. In manchen Provinzen haben die Araber überhaupt keine neuen Städte gegründet. Dies mag damit zusammenhängen, daß die Araber sich in den in der Nähe ihrer heimatlichen Halbinsel gelegenen Ländern am zahlreichsten niederließen und die entfernten Länder viel schwächer besiedelten. In Ḫurāsān waren nach einer Angabe Ṭabarī's 40000 wehrfähige Araber der verschiedenen Stämme, wonach WELLHAUSEN die Gesamtzahl der Araber in Ḫurāsān auf ungefähr 200000 schätzt.[1]) Es waren also, wenn Ṭabarī nicht irrt, in diesem weit ausgedehnten Land weniger wehrfähige Araber als in der einen Stadt Baṣra oder Kūfa.

---

1) Ṭab. Ser. II, Vol. 3, 1291; WELLHAUSEN, *Das arabische Reich*, 266, Anmerkung 3.

Marāġa.

In dem östlich von Ǧazīra gelegenen Aḏarbaiǧān erbauten die Araber Marāġa bei einer alten Ortschaft Afrāzharūḏ.[1]) Marwān, der später der letzte Ḫalīf aus dem Geschlecht der Umaijaden wurde und damals der Statthalter von Armenien und Aḏarbaiǧān war, lagerte dort, von einem Streifzuge zurückgekehrt, mit seinen Truppen, während ihre Reit- und Lasttiere in der Umgebung weideten. Die Araber bauten in dieser Gegend eine Ortschaft, die sie Ḳarīja al-Marāġa und dann nur Marāġa nannten. Marāġa bedeutet einen Platz, wo sich Pferde und Esel zu wälzen pflegen.

Die Einwohnerzahl vergrößerte sich schnell. Während Unruhen, die zur Zeit Hārūn ar-Rašīd's ausbrachen, baute ein Statthalter die Ortschaft zur Stadt aus. Er umgab sie mit Mauern, befestigte sie und legte eine starke Besatzung in die Stadt. Auch später wurde Marāġa wieder ein Zufluchtsort der Bewohner der Umgegend in den Unruhen, die Bābek erregte.

Nach dem Untergang des arabischen Ḫalifats erlangte Marāġa unerwarteterweise eine große Bedeutung, denn Hulagu wählte, nachdem er Baġdād zerstört hatte, diesen Ort zu seiner Residenz, und hier wurde 1259 die berühmte Sternwarte erbaut, an der Naṣr ad-Dīn und andere Gelehrte tätig waren.[2])

---

1) Jāḳ. IV, 476, 3. 2) Ritter, IX, 837, 841.

In der Provinz Ǧibāl finden wir mehrere alte Städte, welche die Araber nach ihrer Zerstörung wieder aufbauten.

Raī.

Die älteste Hauptstadt Mediens Ragae (altpersisch und baktrisch Raghā, assyrisch schon um 840 Rakau), die nach einem Erdbeben von Seleukos I. wieder erbaut und Europos genannt worden war,[1]) wurde in den Eroberungskämpfen der Araber von neuem zerstört und dann teilweise wieder aufgebaut.[2]) Einen größeren Neubau dieser Stadt, deren alter Name sich bei den Arabern unter der Form Raī erhielt und die die Hauptstadt der Provinz Ǧibāl war, führte al-Mahdī aus. Balāḏurī erzählt:[3]) »Es berichtete Ǧaʿfar b. Muḥammed ar-Rāzī: »Der Fürst der Gläubigen al-Mahdī kam unter dem Ḫalīfat al-Manṣūr's und erbaute die Stadt Raī, in der die Leute jetzt wohnen. Er legte um sie einen Graben und erbaute in ihr eine Hauptmoschee, indem er den Bau dem ʿAmmār b. Abī al-Ḫaṣīb übertrug. Al-Mahdī schrieb seinen Namen auf die Mauer und datierte den Bau vom Jahre 158 d. H. (774). Er errichtete eine Vormauer فصيل, um die sich ein aus Backstein gemauerter Graben herumzieht. Er nannte die Stadt al-Muḥammadīja, und die Bewohner nennen die Stadt ad-Dāḫila (die innere) und die Vormauer der Stadt nennen sie al-Ḫāriǧa (die äußere) und die Festung az-Zanbadi liegt inmitten von al-Muḥammadīja. Al-Mahdī befahl, sie wieder herzustellen und bewohnte sie. Sie überragt die Moschee und das Emīrātsgebäude. Später ist sie zu einem Gefängnis gemacht worden.«

---

1) Kiepert, *Alte Geographie*, 69.

2) Ṭab. Ser. I, Vol. V, 2655/2.

3) Balāḏ. 319.

Zu Iṣṭaḫrī's Zeiten[1]) hatte Raī eine Ausdehnung von $1^1/_2$ Parasangen und war eine der volkreichsten Städte des Orients. Jāḳūt[2]) sah die Stadt auf seiner Flucht vor den Mongolen im Jahre 617 d. H. (1220) in einem Zustand gänzlichen Verfalles.

Die Bewohner verließen die von den Mongolen verwüstete Stadt und zerstreuten sich in die umliegenden Dörfer und siedelten sich u. a. in Tihran (Teheran) an, das sich zur Stadt entwickelte und am Ende des 18. Jahrhunderts durch Muḥammed Šāḥ, den Gründer der Dynastie der Kadjaren, zur Hauptstadt Persiens erhoben wurde.[3]) So bildet die arabische Stadt Raī den Übergang von der alten medischen Stadt Rhagae zu der modernen persischen Hauptstadt.

Hamaḏān.

Hamaḏān liegt in der Gegend, in welcher einst Ekbatana, die alte Residenz der Meder und Perser, erbaut worden war. Auch die Araber wußten, daß dort einst eine große Hauptstadt lag, wie man aus den fabelhaften Berichten bei Jāḳūt sehen kann.[4]) Die alte Hauptstadt war aber in Verfall geraten und an ihrer Stelle fanden die Araber bei der Eroberung im Jahre 23 d. H. (643), wie RITTER nach dem *Muǧmil at-tawārīḫ* (Ms. pers. No. 62 der Bibliothèque nationale) berichtet,[5]) nur eine Burg, die von wenigen Häusern umgeben war. Dort erbauten sie im Jahre 260 d. H. (873) die Stadt Hamaḏān. Ibn Ḥauḳal sagt:[6]) »Hamaḏān ist eine große Stadt, die einen Umfang von einer Quadratparasange hat. Sie ist neugegründet im Islām«. Die Stadt war mit Mauern umgeben, hatte vier Tore mit eisernen Torflügeln. Die Häuser waren aus Lehm erbaut und die Umgebung war wasserreich und fruchtbar.

---

1) Iṣṭaḫrī 207. 2) Jāḳūt II, 893, 15.
3) KIEPERT, *Alte Geogr.* 70, Anm. 3; LE STRANGE, *Lands*, 217.
4) Jāḳ. IV, 981, 19. 5) RITTER IX, 116. 6) Ibn Ḥauḳal 260, 5.

Ḳazwīn.

Das ebenfalls in der Provinz Ǧibāl gelegene Ḳazwīn wird bei dem Bericht seiner Einnahme durch die Araber als ḥiṣn Festung und nicht als medīna Stadt bezeichnet.[1]) Erst unter dem Statthalter Saʿīd b. al-ʿĀṣī wurde Ḳazwīn zur Stadt ausgebaut مصّرها und diente als Grenzfestung ṯaġr für die Bewohner Kūfa's, die in ihm Bauten aufführten. Es war für sie ein Stützpunkt, besonders in ihren Unternehmungen gegen Dailam.[2]) Der Ḫalīf Mūsā al-Hādī ließ Ḳazwīn gegenüber eine Stadt erbauen, die unter dem Namen Medīna Mūsā bekannt war. Er kaufte Grundstücke, deren Ertrag er für eine Stiftung bestimmte, für den Unterhalt der Festung der Stadt.

ʿAskar Mukram.

In der Provinz Ḫūzistān finden wir wieder eine Stadt, die, wie ihr Name sagt, sich aus einem Heerlager entwickelt hat. Über die Persönlichkeit des Gründers bringen die Schriftsteller Nachrichten, die sich widersprechen.[4]) Wahrscheinlich führt die Stadt ihren Namen nach Mukram, den der Statthalter al-Ḥaǧǧāǧ mit Truppen ausgeschickt hatte, um einen Empörer zu bekämpfen. Mukram lagerte in der Nähe einer alten Ortschaft und fing dann an, dort Bauten auszuführen, die sich immer mehr ausdehnten, bis sie sich zur Stadt entwickelten. Nach den Angaben des Ḥamza al-Iṣbahānī soll ʿAskar Mukram in der Gegend erbaut worden sein, wo die von den Arabern zerstörte persische Stadt Rustem Kūwād lag.[5])

Muḳaddasī rühmt ʿAskar Mukram als eine bedeutende Stadt, die mit Lebensmitteln reich versehene Bazare hatte, und in der auch die Wissenschaften betrieben wurden.[6])

---

1) Balād. 321. 2) Balād. 322. 3) Balād. 323.
4) Balād. 383; Jāḳ. III, 676, 10 und 14.
5) Jāḳ. III, 676, 11. 6) Muḳad. 409, 15.

Šīrāz.

Šīrāz, die Hauptstadt der Provinz Fārs, ist eine Neugründung der Araber. RITTER sagt:[1]) »Die Entstehung von Šīrāz beginnt entschieden erst mit den muslimischen Zeiten um das Jahr der Hiğra 74 (693 n. Chr. G.). Die älteren Erzählungen davon gehen in die Fabelzeit zurück.«

Allerdings berichtet Balāḏurī, daß Šīrāz gegen Ende des Ḫalīfats ʿUmar's von den Arabern eingenommen wurde.[2]) Vermutlich knüpfte sich der Name an eine damals schon bestehende, unbedeutende Ortschaft, oder Balāḏurī nimmt irrtümlicherweise an, daß die Stadt schon vor dem Islām bestand. Für die letztere Annahme spricht der Umstand, daß Balāḏurī von dem Lager berichtet,[3]) das Muḥammed b. al-Ḳāsim b. Muḥammed b. al-Ḥakam b. Abī ʿUḳail in der Gegend von Šīrāz aufschlug, daß er aber nicht sagt, daß bei dieser Gelegenheit die Stadt Šīrāz gegründet worden sei, und doch muß dies der Fall gewesen sein, denn Iṣṭaḫrī, der von ihm abhängige Ibn Ḥauḳal und Jāḳūt[4]) bezeichnen den Muḥammed b. al-Ḳāsim, den Vetter des Statthalters al-Ḥağğāğ, als Gründer der Stadt Šīrāz. Al-Ḥağğāğ schickte seinen Vetter mit mehr als 6000 Mann nach Sind, um dort Krieg zu führen und befahl ihm, bis alle Vorbereitungen vollendet seien, in der Gegend von Šīrāz zu lagern.[5]) Dieses Heerlager muß dann wie so manches andere arabische Heer-

1) RITTER VIII, 854. 2) Balāḏ. 388. 3) Balāḏ. 436.
4) Iṣṭaḫrī 124; Ibn Ḥauḳal 195, 19; Jāḳ. III, 348/23.
5) Balāḏ. 438.

lager, allmählich zur Stadt umgestaltet worden sein. Iṣṭaḫrī hebt ganz ausdrücklich hervor, daß Šīrāz eine von den Arabern im Islām gegründete Stadt ist. Er sagt:[1]) »Was die Stadt Šīrāz anbetrifft, so ist sie eine dem Islām angehörige Stadt. Sie ist nicht alt; sie ist erst im Islām erbaut worden. Es gründete sie Muḥammed b. al-Ḳāsim b. Abī ʿUḳail, der Vetter des Ḥaǧǧāǧ b. Jūsuf.« Das Lager des Muḥammed b. al-Ḳāsim, aus dem sich die Stadt Šīrāz entwickelte, war an derselben Stelle aufgeschlagen worden, wo schon früher das arabische Heer vor der Belagerung von Iṣṭaḫr, dem alten Persepolis, gelagert hatte. Diese Rückkehr zu den alten Lagerplätzen der Heere kommt bei den arabischen Städtegründungen öfters vor.

Wie Iṣṭaḫrī sagt,[1]) hatte die Stadt eine Ausdehnung von einer Parasange, war nicht mit Mauern versehen, hatte ein verzweigtes Straßennetz und besaß eine zahlreiche Einwohnerschaft. Sie war das Standlager der Truppen der Provinz Fārs, die Dīwāne der Provinz waren in ihr, und die höchsten Militär- und Zivilbeamten der Provinz wohnten dort. So hatte Šīrāz das alte Iṣṭaḫr zurückgedrängt; seine größte Blüte erlangte es aber erst nach dem Sturz des arabischen Ḫalīfats. Diese von den Arabern neu gegründete Stadt wurde für die neupersische Kultur eine der wichtigsten Stätten und war die Heimat der beiden großen persischen Dichter Saʿdī und Ḥāfiẓ.

---

1) Iṣṭaḫrī 125.

Maḥfūẓa.

In den weiter östlich gelegenen Provinzen ließen sich die Araber größtenteils in den alten Städten des Landes nieder und gründeten keine neuen Städte. Eine Ausnahme bildete das an der Grenze von Indien gelegene Sind. Dort fühlten sich die Araber unter der einheimischen Bevölkerung nicht sicher. Balāḏurī sagt: »Die Leute von al-Hind waren Ungläubige mit Ausnahme der Ḳaṣṣa und die Muslime hatten keinen Zufluchtsort«. Deshalb erbaute al-Ḥakam b. ʿAwānā al-Kalbī, der unter den Umaijaden mit der Verwaltung von Sind beauftragt war, eine Stadt, die jenseits der Baḥīra nach Indien zu gelegen war, damit sie ein Zufluchtsort für die Araber sei. Die aus Syrien stammenden Šaiḫs der Kalb wollten der Stadt einen Namen geben, der die Erinnerung an ihre syrische Heimat erweckte, Dimašḳ (Damaskus) oder Ḥimṣ (Emesa). Al-Hakam b. Awāna aber nannte sie Maḥfūẓa (die Beschützte). Die Gründung der Stadt Manṣūra bewirkte, daß Maḥfūẓa bald seine Bedeutung verlor.

---

1) Balāḏ. 444.

Manṣūra.

Über die Gründung der Stadt Manṣūra, der Hauptstadt des Sind, finden wir bei Jāḳūt verschiedene, sich sehr widersprechende Nachrichten.[1]) Zuverlässiger erscheint mir der Bericht Balāḏurī's,[2]) wonach Manṣūra nicht viel später wie Maḥfūẓa gegründet sein muß, da ʿAmr b. Muḥammed b. al-Ḳāsim als Gründer der Stadt Manṣūra bezeichnet wird, den al-Hakan b. ʿAwāna von Maḥfūẓa ausschickte, um Streifzüge zu unternehmen. Als er als Sieger zurückkehrte, gründete er unterhalb der Baḥīra die Stadt Manṣūra (die Siegreiche). Am Anfang der Herrschaft der ʿAbbāsiden wurde Manṣūra durch Mūsā b. Kaʿb at-Tamīmī wieder hergestellt, und seine Moschee wurde vergrößert. Dieser Umstand, wie auch der Name Manṣūra mag manche Schriftsteller zu der Annahme geführt haben, daß die Stadt in der Zeit des Ḫalīfen al-Manṣūr gegründet worden sei.[3]) Manṣūra wurde die Hauptstadt des Sind. Jāḳūt[4]) bezeichnet es als eine große, an Produkten reiche Stadt, die eine große Moschee mit Säulen aus Teak besaß.

Mit diesen am meisten nach Osten vorgeschobenen Städten verlassen wir unsere Betrachtung über die Städtegründungen der Araber in Asien und wollen uns nun mit den Städten in Afrika beschäftigen, deren Entstehung auf sie zurückgeführt wird.

---

1) Jāḳ. IV, 663, 14 u. f.
2) Balāḏ. 444.
3) Jaʿḳūbī 238, 5; Jāḳ. IV, 663, 18.
4) Jāḳ. IV, 663, 11.

Fusṭāṭ.

Wie die Araber in ihren Eroberungskriegen in der Zeit des Ḫalīfen ʿUmar im ʿIrāḳ Baṣra und Kūfa gründeten, so erbauten sie in Ägypten Fusṭāṭ. Diese Stadt wurde nicht weit von Memphis, der alten Hauptstadt des Landes, gegründet, in der Gegend, wo im Altertum die ägyptische Stadt Chere-ohe lag,[1]) welche die Griechen mit dem Namen Babylon bezeichneten, ein Name, der in der mittelalterlichen Literatur des Abendlands auch auf die neue arabische Hauptstadt übertragen wurde.

Bei der Stadt Babylon lag eine gleichnamige Festung, die unter der römischen Herrschaft als Lager einer der in Ägypten stehenden Legionen diente und in der Geschichte der Eroberung des Landes durch die Araber eine bedeutende Rolle spielt. Die Araber nennen diese Festung gewöhnlich Ḳaṣr bāb al-Jūn (aus Babylon gebildet); man findet auch den Namen Ḳaṣr aš-Šamaʿ, Lichterburg und Ḳaṣr ar-Rūm. Masʿūdī bezeichnet sie als Ḳaṣr aš-Šamaʿ Bāblūn.[2]) Die Araber wissen von dieser Festung manche Sagen zu erzählen, die auf ihren alten Ursprung hinweisen sollen.[3])

Es entsteht nun die Frage, ob in der Zeit der Eroberung des Landes durch die Araber außer der Festung auch noch die Stadt Babylon bestand, denn dann würde die arabische Stadt Fusṭāṭ wohl nur als eine Erweiterung und Vergröße-

1) Baedeker, *Das Mittelmeer*, 465. 2) *At-Tanbih*, 358/19.

3) *Al-Ḫiṭaṭ* I, 287; Jāḳ. IV, 112, 10.

rung der alten Stadt zu betrachten sein. Leider finden wir keine klare Antwort auf diese Frage da, wo wir sie am sichersten zu finden erwarten würden, in der aus der zweiten Hälfte des siebenten Jahrhunderts stammenden Chronik des Bischofs Johannes von Nikiū, der vielleicht in seiner Jugend die Eroberung Ägyptens durch die Araber erlebt hatte, mit der er sich im letzten Teil seines Werkes beschäftigt. Dieses Buch, das nach der Ansicht von ZOTENBERG zuerst in griechischer und teilweise in koptischer Sprache verfaßt wurde, von dem dann eine arabische Paraphrase angefertigt wurde, die in das Äthiopische übersetzt wurde, liegt uns jetzt im äthiopischen Text mit französischer Übersetzung, herausgegeben von ZOTENBERG, vor.

Der Text ist leider an manchen Stellen stark verdorben, sodaß man in seiner Deutung zu sehr verschiedenen Resultaten gelangen kann. ZOTENBERG und andere Gelehrte, die ihm folgen, nehmen die Existenz einer Stadt Babylon zur Zeit der Eroberung Ägyptens durch die Araber an. Meiner Ansicht nach ist sie nicht aus der Chronik zu beweisen. BROOKS, der auch an das Bestehen der Stadt Babylon in dieser Zeit glaubt, sagt:[1]) »The confusion between the town and the citadel of Babylon is inextricable.« Mir scheint es, daß sich diese Verwirrung noch am besten löst, wenn man annimmt, daß damals nur noch die Festung, das Ḳaṣr Babylon, bestand. Es macht ja allerdings in diesem Falle einen befremdlichen Eindruck, daß bald von Ḳaṣr Babylon, bald von Babylon von Ägypten und dann von der Stadt Mesr die Rede ist. Hinsichtlich des letzteren Namens scheint es mir, daß der arabische Übersetzer den in seiner Zeit für die Stadt Fusṭāṭ gebräuchlichen Namen Miṣr auf die Festung übertragen hat. Allerdings kann man hiermit nicht den Namen Mesr in der Inhaltsangabe des Kapitels CXIV erklären, wo die Eroberung von Mesr und die von Babylon

1) E. W. BROOKS, *On the chronology of the conquest of Egypt by the Saracens. Byzantinische Zeitschr.* 1895, S. 439.

getrennt erwähnt wird.[1]) Da aber der Inhalt des betreffenden Kapitels diesen Angaben nicht entspricht, so kann man hier wohl ein Versehen des arabischen Übersetzers annehmen.

Wenn uns öfters der Ausdruck Babylon von Ägypten ohne den Zusatz Ḳaṣr vorkommt, so halte ich dies für eine ungenaue Ausdrucksweise und glaube nicht, daß damit ein Unterschied zwischen einer Stadt und einer Festung beabsichtigt ist. Die Stellen, wo wir diesen Ausdruck finden, lassen nicht darauf schließen; jedenfalls kommt die Bezeichnung Stadt Babylon nicht im Text vor.

ZOTENBERG ist der Ansicht, daß die Stadt Tendunias, von deren Einnahme wir hören, wenn nicht ein anderer Name der Stadt Babylon, dann doch die Bezeichnung eines südlichen Stadtviertels sei.[2]) Der Text spricht nicht von einer solchen Beziehung von Tendunias zu Babylon, und man dürfte doch erwarten, sie erwähnt zu finden, wenn sie wirklich bestanden hätte. Außerdem würde die Einnahme eines Teils von Babylon wohl ganz anders hervorgehoben sein, als dies bei der Eroberung von Tendunias geschieht. Gegen ZOTENBERG's Ansicht, daß Tendunias vielleicht ein anderer Name der Stadt Babylon sein könne, die er sonst unter der Bezeichnung Babylon von Ägypten zu finden glaubt, sprechen auch die Angaben über die Aufstellung des arabischen Heers,[3]) wo ein Teil bei Tendunias und einer bei Babylon von Ägypten aufgestellt ist. Eine Identität der beiden Orte ist hierdurch ausgeschlossen.

ZOTENBERG hat, wie er selbst sagt,[4]) diese Ansicht über die Beziehungen von Tendunias zu Babylon aufgestellt, um damit eine andere Stelle des verwirrten Textes zu erklären. Wir finden den arabischen Feldherrn ʿAmr plötzlich im Be-

---

1) *Chronique de Jean Évêque de Nikiou*, Paris 1883. Äthiop. Text 145, Übersetzung 357.

2) *Chronique*, Äthiop. Text S. 320, Übers. 558, Anm. 2.

3) 557.

4) 558, Anm. 2.

sitz des Ḳaṣr Babylon und wunidern uns dann erst später den Bericht über die Übergabe des Ḳaṣr Babylon zu finden.

ZOTENBERG, der annimmt, daß die Araber mit Tendunias die Stadt Babylon ganz oder zum Teil in Besitz genommen haben, will an zwei Stellen von dem Ausdruck Ḳaṣr Babylon das Wort Ḳaṣr streichen,[1]) so daß die Araber die Stadt Babylon im Besitz haben sollen, wozu eine spätere Einnahme des Ḳaṣr Babylon passen würde.

ወእመርሂ ፡ ጎደገ ፡ ብዙኅ ፡ እምእሊአሁ ፡ ውስተ ፡ ቀጽረ ፡ ባቢሎን ፡ ዘምስር ፡ ወሐረ ፡ ውእቱኒ ፡ ውስተ ፡ ምሥረቅ ፡ ኅበ ፡ ቴዎድሮስ ፡ መኰንን ፡ መንገለ ፡ ክልኤ ፡ አፍላግ ።

ʿAmr, laissant un nombreux détachement de son armée dans la citadelle de Babylon d'Égypte, se mit en marche, en suivant la rive orientale, vers les deux fleuves, pour attaquer le général Théodore.[2])

ወአኅዘ ፡ ይሑር ፡ ኅበ ፡ ሐረሁ ፡ ዘሀለዉ ፡ በቅጽረ ፡ ባቢሎን ፡ ዘምስር ፡ Alors il (ʿAmr) alla rejoindre ses troupes établies dans la citadelle de Babylon d'Égypte.[3])

Ich mache darauf aufmerksam, daß wir hier das Wort Ḳaṣr gerade an den beiden Stellen des Textes finden, wo sein Fehlen am meisten darauf hinweisen würde, daß der Ausdruck Babylon von Ägypten im Unterschied von Ḳaṣr Babylon (mit oder ohne Zusatz von Ägypten) gebraucht würde. Man kann den Text hier auch auf andere Weise korrigieren, indem man das Wort Ḳaṣr nicht streicht, wie ZOTENBERG vorschlägt, sondern statt **ውስተ ፡** oder **በ** liest **አፍአ ፡ ቀጽረ ፡ ባቢሎን ፡ ዘምስር ፡** so daß die arabischen Truppen sich nicht in, sondern vor der Festung befinden und sie belagern. Auch könnte man denken, daß die betreffenden Kapitel in dem Text in verkehrter Ordnung auf einander folgen.

---

1) *Chronique*, 560, Anmerk. 3 und 562, Anmerk. 1.
2) *Chronique*, Äthiop. Text 322, Übers. 560.
3) 323, 562.

Man sieht, daß man eine gewisse Gewalt gebrauchen muß, um in diesen Text einen vernünftigen Sinn hineinzulegen, und es scheint mir, daß bei meiner Auffassung dies in noch etwas geringerem Grade notwendig ist als bei der anderen.

Ich möchte aber aus der Chronik des Bischofs Johannes von Nikiū nicht beweisen, daß zur Zeit der Eroberung Ägyptens durch die Araber die Stadt Babylon nicht mehr bestanden habe, sondern ich möchte nur feststellen, daß sich auch das Gegenteil aus der Chronik nicht beweisen läßt.

Lassen wir nun die Berichte der arabischen Historiker folgen, so finden wir auch hier Widersprüche; doch sind diese mehr scheinbarer Art. Allerdings drückt sich Balāḏurī in einer Weise aus,[1]) daß man denken könnte, daß damals die Stadt Babylon bestand, ja daß sie geradezu mit Fusṭāṭ identisch war. Er sagt: »Der Name der Stadt war al-Jūna (statt Bāb al-Jūn) und die Muslime nannten sie Fusṭāṭ.« Hierzu könnte man bemerken, daß Balāḏurī über Afrika weniger gut unterrichtet ist als über Asien. Jedoch scheint mir, diese Angabe mehr durch einen nachlässigen Sprachgebrauch der Araber zu erklären zu sein, die häufig einen alten Ortsnamen, der nur einen zu einer später erbauten Stadt gehörigen alten Stadtteil bezeichnet, auf die ganze Stadt beziehen. Auch Ja'ḳūbī tut dies, doch korrigiert er sich selbst im folgenden Satz: Er sagt:[2]) »Fusṭāṭ war bekannt als Bāb al-Jūn, und das ist der Ort, der al-Ḳaṣr »die Festung« genannt wird«. Nach Ja'ḳūbī war also nur die Festung unter dem Namen Babylon bekannt.

Maḳrīzī sagt:[3]) »Wisse, daß der Platz von Fusṭāṭ, welches heutzutage die Stadt Miṣr heißt, eine Ebene und Felder war zwischen dem Nīl und dem östlichen Berg, der als Muḳaṭṭam bekannt ist. Es gab dort kein Haus und kein Gebäude, außer einer Festung, von der jetzt ein Teil als Ḳaṣr aš-Šama' und al-Mu'allaḳa bekannt ist«.

---

1) Balād. 213. 2) Ja'ḳūbī 330/14. 3) *Al-Ḫiṭaṭ* I, 286.

In der Geschichte der Eroberung[1]) finden wir nur das Ḳaṣr Babylon und nicht auch eine Stadt dieses Namens erwähnt. Die Stadt würde doch sicher, wenn sie damals bestanden hätte, bei der Belagerung eine bedeutende Rolle gespielt haben. Auch in dem Bericht über die Anlage der Ḫiṭaṭ der Stadt Fusṭāṭ ist nie die Rede von der Stadt Babylon. Wenn wir alles dies zusammenfassen, scheint es mir, daß wir mit ziemlicher Sicherheit sagen können, daß die Stadt Babylon nicht mehr bestand, als Fusṭāṭ erbaut wurde, und daß dies durchaus als eine Städtegründung der Araber zu betrachten ist, die sich nur an das alte Ḳaṣr Babylon anlehnte.

Aus der Zeit des ägyptischen Altertums hatte sich in der Stadt Fusṭāṭ eine Kolossalstatue aus Granit erhalten, die eine Frau mit einem Kind auf dem Schoß darstellte; sie wurde von den arabischen Schriftstellern in verschiedener Weise gedeutet.[2]) Die Statue stand in einer Straße Fusṭāṭ's, die vom großen Bazar ausging, nnd nach ihr die Straße des Götzenbilds genannt wurde, bis im Jahr 711 d. H. (1311) ein Emīr sie umreissen ließ, in der Hoffnung, unter ihr Schätze zu finden. Dann wurde der Stein zu Türschwellen und Säulenbasen für eine Moschee verarbeitet.[3])

Die Gründung der Stadt Fusṭāṭ erfolgte nicht gleich, nachdem Ḳaṣr Babylon in die Gewalt der Araber gekommen war. Dies geschah durch Übergabe, wie Johannes von Nikiū sagt,[4]) im Gegensatz zu arabischen Berichten, die von einer Erstürmung der Festung sprechen. Der arabische Feldherr ʿAmr b. al-ʿĀṣī nahm in Ḳaṣr Babylon die Kapitulation von Alexandria an, welche der Patriarch vermittelte,[5]) zog dann, als Alexandria vertragsmäßig nach 11 Monaten, Ende

1) Jāḳ. III, 893/8.

2) *Al-Ḫiṭaṭ* I, 122 und Muḳad. 211/2.

3) *Al-Ḫiṭaṭ* I, 122 und Ibn Duḳmāḳ. I, 21.

4) *Chronique*, Äth. Text 326, Übers. 566.

5) *Chronique*, Äthiop. Text 332/33, Übers. 575; Ṭab. Ser. I, Vol. V, 2581, 11.

Šawwāl des Jahres 21 d. H., d. i. am 17. September 642[1]) von den Byzantinern geräumt wurde, nach Alexandria und nahm die Stadt in Besitz, die ihm so gut gefiel, daß er sich dort gern niedergelassen hätte. Aber der Ḫalīf ʿUmar soll wieder befohlen haben: »Laß dich nicht mit den Muslimen an einem Orte nieder, wo zwischen mir und ihnen ein Fluß oder Meer ist.« Maḳrīzī, der dies ausführlich nach Ibn ʿAbd al-Hakam berichtet,[2]) weist darauf hin, wie ʿUmar bei den drei großen Städtegründungen, die unter seinem Ḫalīfat stattfanden, denselben Befehl gegeben haben soll.

Es wird berichtet, daß, als ʿAmr unschlüssig war, wo er sich niederlassen sollte, seine Begleiter ihm den Rat gaben, dahin zurückzukehren, wo sein Zelt stand, weil sie dort nahe am Wasser und an der Wüste seien.[3]) Diese Gründe sind gewiß auch berücksichtigt worden, aber es ist wohl anzunehmen, daß ʿAmr ein tieferes Verständnis für die Vorzüge der Gegend hatte, in der er eine Stadt gründete, die Ägypten beherrschen sollte, wie es einst Memphis getan hatte.

Für die noch bestehenden, sehr bedeutenden Ruinen der alten ägyptischen Hauptstadt wurde die Gründung der neuen arabischen Hauptstadt verhängnisvoll. Schon ʿAmr soll Memphis teilweise zerstört haben,[4]) und dies wiederholte sich später noch oft, wenn in Fusṭāṭ oder Ḳāhira bedeutende Bauten aufgeführt wurden.

Das arabische Heer zog von Alexandria wieder nach seinem alten Lagerplatz vor Ḳaṣr Babylon und erbaute dort die Stadt Fusṭāṭ. Um den Namen der Stadt zu erklären, bringen viele arabische Schriftsteller eine sagenhafte Erzählung, die auf das Buch der Eroberung Ägyptens, Alexandria's, des Maġrib und Andalusiens des alten Historikers ʿAbd ar-Raḥmān b. ʿAbdallāh b. ʿAbd al-Ḥakam zurückzugehen scheint.[5]) Wie dieser berichtet, ließ ʿAmr, als er nach

1) E. W. Brooks, *On the chronology of the conquest of Egypt by the Saracens*, Byzant. Zeitschr. 1895, S. 440.

2) *Al-Ḫiṭaṭ* I, 296. 3) Jāḳ. III, 896/8.

4) Ibn Duḳmāḳ I, 130. 5) *At-Tanbih* 359/1.

Alexandria zog, sein Zelt stehen, um die Tauben nicht zu stören, die auf ihm nisteten. Nach diesem Zelt, Fusṭāṭ, soll die Stadt ihren Namen erhalten haben. Diese Ableitung des Namens ist bei den Arabern weitaus die beliebteste; man findet sie bei fast allen arabischen Historikern.[1]) Doch gibt es noch eine andere Erklärung des Namens. Im *Lisān al-ʿarab* ist das Wort erklärt:[2]) »Im Ḥadīṯ steht: »Ihr sollt euch versammeln, denn die Hand ʿAllāhs ist über al-Fusṭāṭ.... er meint damit die Stadt, in der die Versammlung der Leute ist. So ist jede Stadt ein Fusṭāṭ, und deswegen wird die Stadt Ägyptens, welche ʿAmr b. al-ʿĀṣī baute, al-Fusṭāṭ genannt.«

Al-Ḳuḍāʿī berichtet,[3]) daß, als ʿAmr mit dem Heer von Alexandria zurückgekehrt, an dem Platz von Fusṭāṭ lagerte, die Stämme bei der Ansiedlung mit einander in Streit gerieten, und daß ʿAmr deshalb vier Männer bestimmte, welche die Verteilung der Plätze und die Abgrenzung der Ḫiṭaṭ überwachten. Nach al-Ḳuḍāʿī geschah dies im Jahre 21 d. H. (642).

Für ausführlichere Mitteilungen über die Ḫiṭaṭ der Stadt Fusṭāṭ möchte ich auf die Arbeit von A. R. Guest verweisen[4]) sowie auf C. Becker,[5]) der hervorhebt, wie nach dem Bericht al-Ḳuḍāʿī's, der allerdings nicht ganz primitive Verhältnisse wiedergibt, sondern der Zeit des Statthalters ʿAbd al-ʿAzīz, des Bruders des Ḫalifen ʿAbd al-Malik, entspricht, die Jamniten unter den Bewohnern der Stadt Fusṭāṭ, gegenüber einigen wenigen nordarabischen Stammesgruppen durchaus vorherrschten. Es gab darunter auch Angehörige ehemals christlicher und jüdischer Stämme und Nachkommen der einstmaligen persischen Besatzung Jemens. Es waren im ganzen 25 Ḫiṭaṭ. Das vornehmste Ḫiṭṭa war das der

1) *Al-Ḫiṭaṭ* I, 296; Abū'l Maḥāsin 73; Jāḳ. III, 896/3.

2) *Lisān al-ʿarab.* X, 246. 3) *Al-Ḫiṭaṭ* I, 296.

4) A. R. Guest, *The foundation of Fustat and the khitahs of that town.* The Journal of the Royal Asiatic Society, 1907.

5) C. Becker, *Beiträge zur Geschichte Ägyptens unter dem Islam*, II, 122.

Ahl ar-Rā'ja, der Leute des Feldzeichens, unter denen die Anṣār und Muhaǧirīn waren, welche, zu gering an Zahl, um eigene Ḫiṭaṭ zu bilden, doch nach keinem anderen Stamm benannt werden wollten.[1]) In diesem Ḫiṭṭa war die Moschee und die Hauptstraße von Fusṭāṭ, die Zaḳāḳ al-ḳindīl oder al-ḳanādīl genannt wurde, die Straße der Lampe oder der Lampen, die angeblich so benannt wurde nach einer Lampe, die vor dem Haus des Statthalters ʿAmr brannte, oder nach einer Anzahl Lampen, die vor den Häusern der Vornehmen in dieser Straße brannten.[2])

Was die Zahl der Bewohner der Stadt Fusṭāṭ anbetrifft, so dürfen wir annehmen, daß weitaus der größte Teil des arabischen Heers, welches Ägypten erobert hatte, in Fusṭāṭ wohnte. Die arabischen Historiker berichten, daß ʿAmr mit 4000 oder 3500 Mann zur Eroberung Ägyptens auszog[3]) und dann eine Verstärkung von 10000 oder 12000 Mann erhielt, die Zubair b. al-ʿAwwām führte.[4]) Bei der Einnahme des Ḳaṣr Babylon sollen 15500 Mann zugegen gewesen sein, nach anderen Berichten soll bei der Beuteverteilung in Ḳaṣr Babylon das durch die Kämpfe und die Pest verkleinerte Heer nur noch 12300 Mann stark gewesen sein.[5])

Ḳaṣr Babylon, die alte Festung, welche sich im Süden von Fusṭāṭ erhob, wurde mit in die neugegründete arabische Stadt hineingezogen. Eine Anzahl koptischer Kirchen und eine Synagoge lagen innerhalb des alten römischen Lagers und haben sich zum Teil bis in die Gegenwart erhalten, und viele angesehene Kopten hatten dort ihre Wohnungen.[6])

In der Zeit, in welcher Fusṭāṭ gegründet wurde, floß der Nil an Ḳaṣr Babylon vorbei, später aber trat er zurück, so daß ein Landstreifen entstand, der bebaut wurde.[7])

---

1) *Al-Ḫiṭaṭ* I, 297. 2) Ibn Duḳmāḳ I, 13.
3) Balād. 212; Jaḳ. III, 893/17.
4) Balād. 213. 5) Jāḳ. III, 895/20.
6) Ibn Duḳmāḳ. I, 15/16, 107, 108.
7) *Al-Ḫiṭaṭ* I, 343.

Wie A. R. GUEST annimmt,[1]) hatte Fusṭāṭ bei seiner Gründung eine Länge von ungefähr 5000 m und eine Breite von wohl nicht über 1000 m, da bei einer weiteren Entfernung vom Nil die Wasserversorgung Schwierigkeiten bereitet hätte. Innerhalb dieser Fläche befanden sich Marktplätze und andere anfangs unbebaut gelassene Strecken. Die Topographie von Fusṭāṭ läßt A. R. GUEST zu demselben Schluß gelangen, zu dem mich die literarische Überlieferung führte. Er sagt:[1]) »Fusṭāṭ like Kūfa and Baṣra must be regarded as a new town. Its plan better than anything else shows that it cannot have been the continuation of a town previously in existence«.

Aus dem Umstand, daß wir in den arabischen Berichten keine Erwähnung von Mauern und Gräben der neugegründeten Stadt finden, schließt A. R. GUEST,[2]) daß Fusṭāṭ nicht in dieser Weise befestigt war. Dies entspricht auch durchaus dem Zustand der anderen in den Eroberungskriegen erbauten arabischen Städte, die erst später mit Mauern und Gräben umgeben wurden.

Das wichtigste Gebäude in Fusṭāṭ war wie in allen alten arabischen Städten die Moschee. Sie wurde auf einem Grundstück erbaut, das einem Manne namens Ḳaibasa b. Kulṯum gehörte, der es schon während der Belagerung des Ḳaṣr Babylon in Besitz genommen hatte und es dann freiwillig an den Statthalter ʿAmr abtrat, als dieser hier die Moschee auf dem in der Nähe seines eigenen Hauses gelegenen Platz erbauen wollte.[3]) Der Bau der Moschee entsprach sehr einfachen Verhältnissen; wie Salef al-Ḥimjarī sagt,[4]) der die alte Moschee noch in ihrem ursprünglichen Zustand sah, betrug ihre Länge 50, ihre Breite 30 Ellen. Sie hatte eine niedrige Decke und besaß keinen inneren Hof. Es wird

1) A. R. GUEST, *The foundation of Fustat.* The Journal of the Royal Asiatic Society, 1907, I, 61.

2) A. R. GUEST, *The foundation of Fustat,* 79.

3) *Al-Ḫiṭaṭ* II, 246. 4) *Al-Ḫiṭaṭ* II, 247.

erzählt, daß ʿAmr in ihr einen Mimbar aufgestellt habe, und daß der Ḫalīf ʿUmar ihm befohlen habe, ihn zu zerstören, da er es für ungeziemend hielt, daß ʿAmr über den Muslimen stand, während diese zu seinen Füßen saßen.[1])

Die Moschee des ʿAmr ist später oft umgebaut worden, bis der großartige, weit ausgedehnte Bau entstand, der noch jetzt mit seinen vielen Säulenreihen auch in einem Zustande des Verfalls die Bewunderung des Beschauers erregt.

ʿAmr ließ in Fusṭāṭ auch ein Bad errichten, von dem man behauptete, es sei das älteste im Islām erbaute Bad, obwohl wir sicher anzunehmen haben, daß die älteren Städte Baṣra und Kūfa schon früher als Fusṭāṭ im Besitz von Bädern waren. Dieses Bad war ein sehr bescheidener Bau, es war so klein, daß es im Spott Ḥammām al-Faʾr, das Mäusebad, genannt wurde, und unter diesem Namen war es allgemein bekannt.[2])

So einfach auch die Verhältnisse in der neugegründeten Stadt waren, so finden wir hier doch schon die Anfänge geistiger Tätigkeit, die bei den Muslimen ja immer vom Ḳurʾānstudium ausging. ʿAmr wies auf den Befehl des Ḫalīfen ʿUmar dem ʿAbd ar-Raḥmān b. Muḏgam ein Haus in der Nähe der Moschee an, damit er die Leute den Ḳurʾān lehre.[3])

Ǧīza.

Bevor ich von der Weiterentwicklung Fusṭāṭ's spreche, schließe ich den Bericht über die Ansiedlung der Araber in Ǧīza an, das noch älter ist als Fusṭāṭ und später als zu Fusṭāṭ gehörig betrachtet wurde. Al-Ḳuḍāʿī[4]) berichtet, als ʿAmr Ḳaṣr Babylon belagerte, hatte er eine Abteilung seiner Truppen jenseits des Nils in der Gegend von Ǧīza lagern lassen, um das Heer vor einem Überfall von dieser Seite

1) Abūʾl-Maḥāsin I, 76.
2) Ibn Duḳmāḳ I, 105.
3) Ibn Duḳmāḳ I, 6.
4) *Al-Ḫiṭaṭ* I, 206; Ibn Duḳmāḳ I, 125/126.

zu schützen. Als er dann Fusṭāṭ erbaute, wollte er diese Truppen wieder zurückziehen; diese aber weigerten sich, den Platz, der ihnen gefiel, zu verlassen. ʿAmr berichtete dies dem Ḫalīfen ʿUmar; da machte ihm letzterer Vorwürfe, weil er die Araber über den Fluß geschickt hatte, und befahl ihm, wenn sie an ihrem Ort bleiben wollten, ihnen eine Festung zu erbauen. Die Araber wollten aber auch keine Festung bewohnen, deshalb ließ ʿUmar sie losen, und da das Los die Nāfiʿ b. al-Ḥāriṯ traf, wurde die Festung in ihrem Gebiet erbaut, und sie mußten sie beziehen, während die anderen Stämme sich um sie herum ansiedelten.

Ähnlich erzählt dies auch Ibn ʿAbd al-Ḥakam, der jedoch nicht sagt, daß die Stämme bei dieser Gelegenheit gelost hätten.[1]) Später wurde Ǧīza als ein Teil von Fusṭāṭ betrachtet.

Bald nach der Gründung Fusṭāṭ's befahl der Ḫalīf ʿUmar eine Verbindung vom Nil zum Roten Meer herzustellen, damit Arabien und vor allem Mekka und Medīna mit Lebensmitteln von Ägypten versehen werden könnten. Zu diesem Zweck wurde der verschüttete Amnis Trajanus wieder ausgegraben. Es war dies eine gewaltige Arbeit, die den Kopten zur Last fiel.[2]) Der Kanal führte von Fusṭāṭ zur Stadt Ḳulzum am Roten Meer, er wurde nach ʿUmar der Kanal des Fürsten der Gläubigen genannt.[3]) Wie al-Kindī sagt, wurde er im Jahre 23 d. H. (644) in sechs Monaten ausgegraben.[4]) Diese Angabe kann richtig sein, hingegen ist jene sicher falsch, die sagt, daß ʿUmar den Befehl gegeben habe, im Jahre ar-Ramād[3]) (dem Jahr der Verwüstung oder der Asche) als das die Araber das

---

1) *Al-Ḫiṭaṭ* I, 206.

2) *Chronique de Jean Évêque de Nikiou*, Äthiop. Text 334, Übersetzung 577.

3) *Al-Ḫiṭaṭ* II, 139. 4) Ibn Duḳmāḳ I, 120.

Jahr 17 oder 18 d. H. (638, 639) bezeichneten, in dem in Arabien Hungersnot und Pest herrschten. In diesem Jahre war Ägypten ja noch nicht von den Arabern erobert. Bei einem Aufstand der ʿAlīden in Arabien ließ der Ḫalīf al-Manṣūr im Jahre 105 d. H. (723) die Mündung des Kanals wieder verschütten.[1])

Wie die anderen großen arabischen Städte, so nahm auch Fusṭāṭ schnell zu an Einwohnerzahl und Ausdehnung und gelangte in den Besitz einer höheren Kultur. Im 10. Jahrhundert hatte Fusṭāṭ den Höhepunkt seiner Entwicklung erreicht. Aus dieser Zeit stammen die Beschreibungen, die Iṣṭaḫrī und Muḳaddasī von der Stadt geben. Nach dem Bericht des ersteren war die Stadt ein Drittel so groß wie Baġdād; ihre Häuser waren größtenteils aus Lehmziegeln erbaut, in einzelnen Gegenden mit Steinplatten belegt und hatten bis zu acht Stockwerke.[2])

Muḳaddasī sagt,[3]) daß bis zu 200 Menschen in einem Haus wohnten, und daß am Freitag sich gegen 10000 Männer zum Gebet in der Moschee einfanden. Er bewundert die Menge der Schiffe, die auf dem Nil bei Fusṭāṭ vor Anker lagen, den Reichtum der Waren in den Bazaren und den billigen Preis der Lebensmittel.

Auch viele Industrien wurden in Fusṭāṭ betrieben. Es gab dort Zuckersiedereien, Seifensiedereien, Glasfabriken, Erzgießereien und Papierfabriken.[4]) Maḳrīzī sagt, daß Fusṭāṭ nur hinter Baġdād zurückstand und bezeichnet es als den Markt der Welt.[5])

Trotzdem müssen wir doch al-Ḳuḍāʿī's Angaben als übertrieben betrachten, wonach in Fusṭāṭ 36000 kleine Moscheen, 8000 durchführende Straßen und 1170 Bäder vorhanden gewesen sein sollen.[6])

Fusṭāṭ blieb in einem blühenden Zustand bis in das 11. Jahrhundert, in dem eine sieben Jahre dauernde Teuerung

1) *Al-Ḫiṭaṭ* II, 139; I, 71.
2) Iṣṭaḫrī 48.
3) Muḳad. 198/8.
4) Ibn Duḳmāḳ I, 108.
5) *Al-Ḫiṭaṭ* I, 359.
6) Jāḳ. III, 901, 3.

und Pest 457—464 d. H. (1065—1072) vielen Bewohnern den Tod brachte und den Verfall des größten Teiles der Stadt verursachte.[1]) Das Elend war so groß geworden, daß Menschenfresserei häufig vorkam. Noch verderblicher wurde für Fusṭāṭ ein Einfall der Franken unter dem König Amalrich von Jerusalem im Jahre 564 d. H. (1168).[2]) Aus Furcht, daß die Stadt in die Hände der Feinde fallen könne, zogen die Bewohner nach dem benachbarten Ḳāhira, das befestigt war, und Fusṭāṭ wurde in Brand gesteckt. Die Häuser sollen 50 Tage lang gebrannt haben. Nach Amalrich's Abzug, wurde Fusṭāṭ allerdings teilweise wieder aufgebaut; manche spätere Herrscher führten dort noch bedeutende Bauten auf, aber ihre frühere Größe erreichte die Stadt nie wieder. In Zeiten von Pestepidemien gingen die meisten der neugebauten Stadtteile wieder zu Grund,[3]) und die Einwohner zogen in die Nachbarstadt Ḳāhira, der es bestimmt war, an die Stelle von Fusṭāṭ zu treten.

---

1) Jāḳ. III, 900, 1.

2) *Al-Ḫitat* I, 286; Jāḳ. III, 900, 22.

3) *Al-Ḫitat* I, 339.

Al-ʿAskar.

Neben Fusṭāṭ wurden im Lauf der Zeit noch drei andere Städte gegründet, deren älteste al-ʿAskar (das Lager) war. Der Platz, an dem sie erbaut wurde, am Ǧebl Jaškur, war bei der Gründung Fusṭāṭ's von zwei Stämmen besiedelt worden, dann aber gänzlich verödet. Als das Heer der ʿAbbāsiden auf der Verfolgung des letzten Ḫalīfen der Umaijaden, Marwān, nach Ägypten kam, lagerte es an dieser Stelle, und der Statthalter Abū ʿAun befahl seinen Gefährten, sich dort anzubauen. Dies geschah im Jahre 133 (750). Dann verödete der Platz wieder zum größten Teil bis zur Zeit des Statthalters Mūsā b. ʿIsā al-Hāšimī, der sich dort ein Haus baute und mit seinem Gefolge daselbst niederließ. Auch das Volk fing an, sich in dieser Gegend anzubauen; noch mehr war dies der Fall unter dem Statthalter as-Sarī b. al-Ḥakam. Dieser erteilte eine Bauerlaubnis; der Grund und Boden ging in den festen Besitz der Leute über, die sich dort niederließen, und es entstanden Bauten, die sich bis nach Fusṭāṭ ausdehnten. Das Emīratsgebäude wurde dort errichtet und die Hauptmoschee al-ʿAskar, in welcher der Freitagsgottesdienst abgehalten wurde. Al-ʿAskar wurde eine blühende Stadt, die Bazare, große Häuser und eine Anzahl Stadtviertel besaß.[1]) Die Statthalter Ägyptens wohnten dort bis zur Zeit des Ibn Ṭūlūn, der sich eine neue Residenz al-Ḳaṭāiʿ erbaute, deren Name dann vielfach auf al-ʿAskar übertragen wurde. Nach der Zerstörung von al-Ḳaṭāiʿ wurde al-ʿAskar wieder die Residenz der Emīre Ägyptens, bis Ḳāhira gebaut wurde. Die Pest und Hungersnot, unter dem Ḫalīfat al-Mustanṣir's, die auch Fusṭāṭ schwer schädigte, führte den Untergang al-ʿAskar's herbei, wodurch über 100000 Häuser zu Grunde gegangen sein sollen, eine Zahl, die Maḳrīzī mit Rücksicht auf die weite Ausdehnung der Stadt nicht für übertrieben hält, obwohl sie es sicherlich ist.[2])

1) *Al-Ḫitat* I, 304. 2) *Al-Ḫitat* I, 305.

Al-Ḳaṭāʾiʿ.

Al-Ḳaṭāʾiʿ läßt sich eigentlich nicht als arabische Städtegründung bezeichnen, doch steht die Stadt in so engen Beziehungen zu Fusṭāṭ und al-ʿAskar, daß auch sie hier behandelt werden muß. Maḳrīzī setzt diese Städtegründung in Beziehung zu der Maßregel des Ḫalīfen al-Mutaʿṣim, türkische Truppen an die Stelle der arabischen Krieger treten zu lassen.[1]) Hierdurch wurde es Aḥmed b. Ṭūlūn, dem Sohn eines türkischen Sklaven, möglich, sich zur Würde eines Statthalters von Ägypten emporzuschwingen, und dieser erbaute sich im Jahre 256 d. H. (870) eine neue Residenz bei Fusṭāṭ, die er al-Ḳaṭāʾiʿ nannte. Er wurde hierzu veranlaßt durch den Umstand, daß al-ʿAskar zu eng wurde für die Menge der Sklaven, die er gekauft hatte und die in seinem Heere dienten. Er ließ deshalb die Friedhöfe der Christen und Juden zerstören und erbaute auf ihnen außerhalb von al-ʿAskar ein Schloß, in dessen Umgebung sich auch seine Freunde niederließen. Ibn Ṭūlūn ließ seine Truppen nach ihrer Nationalität getrennt in verschiedenen Quartieren wohnen, die al-Ḳaṭāʾiʿ genannt wurden. Es ist dies eine ungewöhnliche Anwendung des Worts, das sonst, wie wir gesehen haben, meistens einen Privatbesitz bezeichnet. Von diesen Ḳaṭāʾiʿ erhielt die Residenz ihren Namen. Es gab eine Ḳaṭīʿa ar-Rūm, eine Ḳaṭīʿa al-Farāšīn, eine andere Ḳaṭīʿa wurde von den Sudanesen bewohnt.[2]) Die Anlage von al-Ḳaṭāʾiʿ erinnert an die von Sāmarrāʾ mit dem

1) *Al-Ḫitat* I, 313. 2) *Al-Ḫitat* I, 315.

Unterschied, daß die Residenz des Statthalters nicht so großartig sein konnte, wie die des Ḫalifen. Beiden Städten war nur eine kurze Dauer beschieden.

Al-Ḳaṭāiʿ hatte einen Umfang von einer Quadratmeile und dehnte sich von dem Muḳaṭṭam aus bis an den Ort, wo Ibn Ṭūlūn, nachdem er den Bau von al-Ḳaṭāiʿ vollendet hatte, im Jahre 263 d. H. (877) die nach ihm benannte, noch jetzt bestehende, schöne Moschee erbaute.[1]) Al-Ḳaṭāiʿ wurde eine volkreiche große Stadt, die viele Straßen, Mühlen, Bäder, Backöfen und zahlreiche Bazare besaß. Das Schloß des Ibn Ṭūlūn war ein schöner, ausgedehnter Bau, der nach der dabei errichteten Reitbahn al-Maidān genannt wurde.[2]) Auf einem der Tore des Schlosses waren zwei Löwen aus Gips gearbeitet,[2]) und Ḫumārwīja, der Sohn des Ibn Ṭūlūn, der das Schloß vergrößerte und verschönerte, ließ ein Gemach mit den Bildern von Sängerinnen schmücken, die große Bewunderung erregten.[3])

Mit dem Sturz der Dynastie der Ṭūlūniden ging auch ihre Residenz zu Grunde. Im Jahre 292 d. H. (905) wurde al-Ḳaṭāiʿ in Brand gesetzt, und zu Maḳrīzī's Zeit bestand nichts mehr davon.[4])

---

1) *Al-Ḫiṭaṭ* I, 313.
2) *Al-Ḫiṭaṭ* I, 315.
3) *Al-Ḫiṭaṭ* I, 316.
4) *Al-Ḫiṭaṭ* I, 313/322.

Ḳāhira (Kairo).

Ḳāhira war die dritte Residenz, welche neben Fusṭāṭ gegründet wurde. Es war auch die dritte der von den Fāṭimiden erbauten Städte, die wir wegen der Beziehungen zweier dieser Residenzen zu den Hauptstädten des Landes in einer der chronologischen Reihenfolge entgegengesetzten Ordnung betrachten müssen. Wir können die von diesem Herrschergeschlecht erbauten Städte durchaus nicht mit Sicherheit als wirklich arabische Städtegründungen bezeichnen, denn es ist sehr zweifelhaft, ob die Fāṭimiden, die ihren Stammbaum auf den Propheten zurückführen wollten, ihrer Abstammung nach überhaupt Araber waren. Die arabischen Schriftsteller bringen hierüber Nachrichten, die sich durchaus widersprechen. DE GOEJE führt in einer geistreichen Abhandlung ihre Abstammung auf den persischen Augenarzt ʿAbdallāh b. Maimūn zurück.[1]) Ich möchte mich gleichwohl der Ansicht C. BECKER's anschließen, der sagt: »Die Vorgeschichte der Fāṭimiden liegt im Dunkel«.[2])

Sobald die Fāṭimiden im Maġrib zur Herrschaft gelangt waren, strebten sie auch nach dem Besitz Ägyptens, doch gelang es erst dem vierten Herrscher aus ihrem Geschlecht, Muʿizz Maʿadd b. Ismāʿīl, sich des Landes zu bemächtigen. Er benützte die Gelegenheit, als der kräftige Regent Ägyptens, Kāfur al-Iḫšīdī, gestorben war und Teuerung, Hungersnot und Pest Ägypten verwüsten, das von Norden her auch

1) DE GOEJE, *Memoire sur les Carmathes du Bahrain et les Fatimides* I.
2) C. BECKER, *Beiträge zur Geschichte Ägyptens unter dem Islam* I, 2.

durch die Ḳarmaṭen bedroht wurde, um Ǧauhar mit vielen Truppen nach Ägypten zu schicken, damit er das Land erobere.[1]) Ǧauhar war ein freigelassener Sklave byzantinischer Abstammung, der zu hohen Würden gelangt war und bereits die Heere seines Herrn im Maġrib siegreich bis an den Atlantischen Ozean geführt und Fa's erobert hatte.[2])

Nachdem Ǧauhar das Heer der Anhänger der Iḫšīden besiegt hatte, war seine erste Sorge, für seinen Herrn eine neue Residenz zu bauen. Sehr unwahrscheinlich ist die Angabe Jāḳūt's,[3]) nach welcher die Bewohner Fusṭāṭ's Ǧauhar die Bedingung gestellt hätten, daß er sich nicht bei ihnen niederlassen dürfe. Es ist wohl anzunehmen, daß Mu'izz Ǧauhar den Befehl gegeben hatte, ihm eine Residenz zu erbauen. Nach einer Stelle bei Maḳrīzī müßte man sogar darauf schließen, daß er ihm genau den Platz bezeichnet habe. Maḳrīzī sagt von Ǧauhar und seinen Truppen:[4]) »Sie begaben sich an den Lagerplatz, den Mu'izz ihnen bezeichnet hatte, wo jetzt Ḳāhira liegt.« Im Gegensatz hierzu steht eine andere Stelle bei Maḳrīzī, nach welcher Mu'izz bei seiner Ankunft mit der Lage Ḳāhira's nicht zufrieden war sondern es lieber auf den benachbarten Anhöhen oder am Ufer des Nils gesehen hätte.[5]) Der Platz war, bevor die Stadt gegründet wurde, eine sandige Fläche, an deren Rand die nach Syrien ziehenden Karawanen ihr Lager aufschlugen östlich vom Kanal des Fürsten der Gläubigen.[6]) Maḳrīzī sagt,[4]) daß Ǧauhar diese Gegend gewählt habe, um einen befestigten Platz zwischen der Stadt Fusṭāṭ und den Ḳarmaṭen zu haben, die vom Norden her angreifen konnten. An einer anderen Stelle berichtet Maḳrīzī,[7]) daß Ḳāhira nur zu dem Zweck erbaut wurde, um den Fāṭimiden, ihrem Ḥarem und ihrem Heer als Wohnort zu dienen und daß es

1) Abūl-Maḥāsin II, 407 und 354; Ibn al-Aṯīr VIII, 435.
2) *Al-Ḫiṭaṭ* I, 377; Abū'l-Maḥāsin II, 441.
3) Jāḳūt IV, 22/14. 4) *Al-Ḫiṭaṭ* I, 361. 5) *Al-Ḫiṭaṭ* I, 377
6) *Al-Ḫiṭaṭ* I, 359. 7) » I, 364.

ein fester Zufluchtsort sein sollte, in den der Herrscher sich in den Kämpfen zurückziehen könne. Ibn Duḳmāḳ sagt, hiermit übereinstimmend, der Ḫalīf habe in Ḳāhira mit seinen Freunden und seinem Heer getrennt von der übrigen Bevölkerung leben wollen, und weist auf die Almoḥaden hin, die sich in gleicher Weise von der Berührung mit dem Volk zurückzogen.[1])

Muʿizz wird wohl Ǧauhar den Befehl gegeben haben, eine Stadt zu erbauen, die zu Fusṭāṭ in einem ähnlichen Verhältnis stehen sollte, wie zu Ḳairūān, der Hauptstadt Ifrīḳījas, das nahegelegene Manṣūrīja stand, in dem er bis dahin residiert hatte. Ǧauhar nannte auch die neugegründete Stadt Manṣūrīja, »die Siegreiche«. Muʿizz veränderte den Namen in Ḳāhira.[2]) Beide Namen haben dieselbe Bedeutung, doch bringen die arabischen Schriftsteller den Namen Ḳāhira in Beziehung zu Ḳāhir, dem Mars, der im Horoskop gestanden haben soll, als die Stadt gegründet wurde.[3]) Dies geschah im Jahre 358 d. H. (969).

Ǧauhar umgab den Lagerplatz mit einer Mauer und erbaute innerhalb derselben das Schloß und die Moschee, die unter dem Namen al-Azhar bekannt ist.[4]) Die Mauern der Stadt wurden aus Lehmziegeln erbaut und hatten nach jeder Himmelsrichtung je zwei Tore. Ein Graben im Norden sollte die Stadt vor etwaigen Angriffen der Ḳarmaṭen schützen.[4]) Maḳrīzī sah noch ein Stück dieser Stadtmauer, das erst 803 d. H. (1400) eingerissen wurde. Er bewunderte die Größe der Lehmziegel, die eine Länge von einer Elle und eine Breite von zwei Drittel Ellen hatten. Wir haben bei den Städten, welche die Araber im ʿIrāḳ gründeten, gesehen, daß sie gern die Tore älterer Städte in die neu gebauten übertrugen. Dies geschah auch in Ḳāhira, wohin Ǧauhar ein eisernes Tor aus dem Emīratsgebäude von Fusṭāṭ

1) Ibn Duḳmāḳ II, 36.
2) *Al-Ḫiṭaṭ* I, 377; Ibn Duḳmāḳ II, 35.
3) I, 377; Abū'l Maḥāsin 415; Ibn Duḳmāḳ II, 35.
4) I, 361.

schaffen ließ.[1]) Der wichtigste Bau in der neu gegründeten Stadt war das Schloß, das als das große östliche Schloß bekannt war, im Gegensatz zu dem von al-Mu'izz's Sohn und Nachfolger gegründeten kleinen westlichen Schloß. Ǧauhar legte dabei Gärten und eine Reitbahn an, wo die Herrscher ungesehen von den Menschen sich frei bewegen konnten.[2]) In der Umgebung des Schlosses wurden die verschiedenen Dīwāne, das Schatzhaus und die Rüstkammer erbaut,[3]) auch wurde dort die Grabstätte errichtet, in der die Fāṭimiden beigesetzt wurden, sowohl die, welche in Ägypten starben, wie auch ihre Vorfahren, deren Särge Mu'izz mit sich führte,[4]) als er am Ende des Jahres 361 (973) mit den Truppen, die noch in Ifrīḳīja standen, und mit allen seinen Schätzen nach Ägypten zog.

Die Truppen bewohnten in Ḳāhira ihre abgesonderten Quartiere, bei denen wir die Namen verschiedener Berberstämme finden, die Zuwaila, Kitāma, die Bewohner von Barḳa wohnten dort, außerdem wurden zwei Quartiere für Byzantiner, ar-Rūm, angelegt.[5]) Wie man sieht, waren die Bewohner der Stadt Ḳāhira anfangs zum großen Teil nicht-arabischer Abstammung.

Ḳāhira bestand in dieser Weise als Residenz, während das Volk in dem nahen Fusṭāṭ wohnte, bis in die Zeit der Regierung des Ḫalīfen al-Mustanṣir, in der vom Jahre 457 bis 464 d. H. (1065—1072) Fusṭāṭ und Ḳāhira unter Pest und Hungersnot schwer litten. Im Jahre 466 d. H. (1074) wurde der Emīr al-Ǧujūš Badr al-Ǧamālī aus Syrien nach Ägypten berufen, um dort Ordnung zu schaffen. Er ließ die verödeten Teile Ḳāhira's wieder besiedeln, sowohl von seinen Truppen, wie auch von anderen Leuten, und gestattete ihnen, die herrenlosen Häuser Fusṭāṭ's abzubrechen und das Baumaterial in Ḳāhira zu benutzen. Maḳrīzī sagt hiervon:[6]) »Es و كان هذا اوّل وقت اختط الناس فيه بالقاهرة

1) Ibn Duḳmāḳ I, 10. 2) *Al-Ḫiṭaṭ* I, 377. 3) *Al-Ḫiṭaṭ* I, 362.
4) *Al-Ḫiṭaṭ* I, 407. 5) » I, 361. 6) » I, 5.

war das erstemal, daß die Leute in Ḳāhira ihre Ḫiṭaṭ anlegten.« Diese Ansiedlung geschah in so ausgedehnter Weise, daß trotz der traurigen Zeitverhältnisse die Stadt vergrößert werden mußte. Badr al-Ǧamālī ließ eine neue Mauer bauen, die teilweise weiter herausgerückt wurde.[1]) Diesem Umstand, daß ein größerer Teil der Bevölkerung sich in Ḳāhira niederließ, hat die Stadt es wohl zu verdanken, daß sie ein besseres Schicksal hatte wie die andern kleinen Residenzen, denen sie in ihrer ursprünglichen Anlage ähnlich war, und die gewöhnlich bald nach dem Tod des Herrschers oder nach dem Aussterben seiner Dynastie zu Grunde gingen. Ḳāhira trat nach dem schon erwähnten Brand der Stadt Fusṭāṭ im Jahre 564 d. H. (1168) an die Stelle dieser Stadt und war nicht mehr nur eine Residenz, sondern auch eine große, volkreiche Hauptstadt, welche die Lebenskraft besaß, die den großen arabischen Städten eigen war, sich nach den Verwüstungen, die Kriege, Hungersnot und Pest verursachten, immer wieder zu erholen.

Im Jahre 572 d. H. (1176) machte Ṣalāḥ ad-Dīn der Herrschaft der Fāṭimiden in Ägypten ein Ende, er fühlte sich aber in der Hauptstadt der von ihm verdrängten Dynastie nicht sicher und ließ sich auf einer Vorhöhe des Muḳaṭṭam eine große Burg erbauen.[2]) Auch wurde auf seinen Befehl der Bau der Mauer begonnen, die Fusṭāṭ, Ḳāhira und die Burg auf der Vorhöhe des Muḳaṭṭam einschloß und einen Umfang von 29300 hāšimitischen Ellen hatte, was $7^1/_2$ arabischen Meilen oder $2^1/_2$ Parasange entspricht.[3])

In der folgenden Zeit wurde Ḳāhira noch sehr vergrößert. Die Tatarenstürme in Asien waren die Veranlassung, daß viele Menschen von dort nach Ägypten flüchteten und sich in Ḳahira niederließen. Manche Mamlūkensulṭāne ließen zahlreiche Bauten aufführen, besonders Ibn Ḳalāūn, dem Ḳāhira unter anderm ein großartig angelegtes Kranken-

1) *Al-Ḫitat* I, 379. 2) *Al-Ḫitat* II, 203. 3) Jāḳ. III, 901/5.

haus verdankte.[1]) Viele Moscheen wurden erbaut, manche von großartiger architektonischer Schönheit, wie die des Sulṭān Ḥasan.[2]) Auch wurde Ḳāhira eine der wichtigsten Städte für die arabische Wissenschaft. Schon der zweite Herrscher aus dem Geschlecht der Fāṭimiden al-ʿAzīz Billāh Nizār verband im Jahre 378 d. H. (899) mit der von Ǧauhar erbauten Moschee al-Azhar eine Stiftung für 35 Rechtsgelehrte, die dort Unterricht zu erteilen hatten,[3]) woraus sich die Hochschule al-Azhar entwickelte, die noch jetzt die berühmteste Universität des Islām ist. Im Jahre 395 d. H. (1004) wurde in Ḳāhira ein Dār al-ʿIlm, ein Haus der Wissenschaft, mit reichhaltiger Bibliothek eröffnet, die allen zur Verfügung stand, die dort arbeiten wollten.[4]) Maḳrīzī führt 73 Madārisa (Hochschulen) in Ḳāhira mit Namen an.[5])

Der Handel, der früher in Fusṭāṭ getrieben wurde, war nun auf Ḳāhira übergegangen und erlangte eine ganz besondere Bedeutung dadurch, daß der indische Transithandel, der vorher andere Wege genommen hatte, zur Zeit Ṣalāḥ ad-Dīn's über Ḳāhira ging.[6]) Maḳrīzī nennt eine bedeutende Zahl von Bazaren und Ḳaisarīja (Verkaufshallen), die in Ḳāhira erbaut wurden.[7])

So war Ḳāhira zu einer Stadt von hoher Bedeutung für die Kultur des Islām sowohl in geistiger wie in materieller Hinsicht geworden, und wenn die Stadt auch später häufig durch Pestepidemien, Hungersnot und Kriege verheert worden ist, so ist sie doch immer eine der bedeutendsten Städte des Islām geblieben.[8])

---

1) *Al-Ḫiṭaṭ* II, 406. 2) *Al-Ḫiṭaṭ* II, 316. 3) *Al-Ḫiṭaṭ* II, 273 u. 36;
4) » I, 458. 5) » II, 363—403.
6) C. Becker, *Grundlinien der wirtschaftlichen Entwicklung Ägypten* Klio IX, 1909.
7) *Al-Ḫiṭaṭ* II, 94/21.
8) Die Geschichte und Topographie Ḳāhira's behandelt Ravaisse, *Es sur l'histoire et la topographie du Caire.* Mémoires de la mission archéolog que française, Paris 1881—84.

Ḳairūān.

Ḳairūān ist eine der großen Städte, die während der Eroberungskriege der Araber als Heerlager gegründet wurden. Nach der Eroberung Ägyptens und Barḳas strebten die Araber darnach, sich auch das übrige Nordafrika zu unterwerfen. Sie begnügten sich zunächst allerdings damit, Einfälle in diese von den Byzantinern beherrschten Länder zu machen und sie zu plündern, auch wurden sie eine zeitlang durch die inneren Wirren, die auf den Tod des Ḫalīfen ʿUṯmān folgten, an einem kräftigen Vorgehen nach außen gehindert. Sobald aber die Ruhe im Reich wiederhergestellt war, wurden die Eroberungen fortgesetzt, und der erste Umaijade Muʿāwija schickte ʿUḳba b. Nāfiʿ al-Fihrī nach Ifrīḳīja, dem heutigen Tunesien, um das Land zu unterwerfen. Während ʿUḳba dort mit den Berbern und Byzantinern kämpfte, gründete er im Jahre 50 d. H. (670), lange bevor die alte Hauptstadt Karthago von den Arabern eingenommen worden war, die Stadt Ḳairūān, welche die arabische Hauptstadt des Landes wurde. Nicht der Ḫalīf befahl ihm die Stadt zu gründen, sondern er handelte nach eigenem Ermessen. Wie die arabischen Schriftsteller übereinstimmend berichten,[1]) bewog ihn hierzu das Mißtrauen gegen die Berber, welche bei den früheren Einfällen der Araber den Islām angenommen hatten, dann aber zu ihrer früheren Religion

1) Ibn al-Aṯīr III, 386; Jāḳ. IV, 212/22; *al-istibṣār* 4; Ibn al-ʿIḏārī 12. Nach C. Brockelmann, *Geschichte der arabischen Literatur* I, 337 heißt dieser Historiker nicht Ibn ʿAḏārī sondern Ibn al-ʿIdārī.

und zu ihren alten Sitten und Gebräuchen zurückgekehrt waren. ʿUḳba hielt es deshalb nicht für gut, sich in ihrer Mitte niederzulassen, sondern beschloß den Bau einer Stadt, in der er sich mit den 10000 Mann, die ihm Muʿāwija geschickt hatte,[1]) niederließ.

Der Name der Stadt deutete auf ihren Ursprung hin. قيروان heißt Lagerplatz, und auch die auf Befehl des Ḫalīfen ʿUmar gegründeten Städte wurden gelegentlich mit diesem Wort bezeichnet,[2]) das nach al-Azharī eine arabisierte Form des persischen كاروان ist, die schon bei den alten arabischen Dichtern vorkommt.[3])

In dieser Stadt wollten die Araber als Murabiṭūn leben,[4]) d. h. als solche, die sich dem Krieg im Dienst der Religion und frommen Übungen weihen. ʿUḳba vermied es absichtlich, seine Stadt an der Meeresküste zu bauen, um vor Überfällen durch byzantinische Schiffe sicher zu sein,[5]) eine Vorsichtsmaßregel, die sehr begründet erscheint, wenn man an die Landung byzantinischer Flotten in dem von den Arabern eroberten Alexandria und später in Karthago denkt. Andererseits aber mochte es ihm doch erwünscht sein, daß das Meer von seiner Stadt leicht zu erreichen war, da seine Entfernung in östlicher Richtung nur eine Tagereise betrug;[6]) außerdem genoß Ḳairūān die Vorteile einer zentralen Lage.[7]) Einige Schriftsteller sagen auch,[8]) daß die Rücksicht auf die Kameele die Wahl des Orts beeinflußt habe, da hinter dem großen Salzsee Weideplätze vorhanden waren, wo diese vor räuberischen Überfällen sicher waren.

Eine bei den arabischen Schriftstellern außerordentlich beliebte Legende erzählt, daß viele wilde Tiere, Schlangen und Skorpione, die in einem dichten Gehölz hausten, auf

---

1) Jāḳ. IV, 212/19; Ibn al-Aṯīr II, 386.
2) Balād. 275. 3) Jāḳ. IV, 212/5.
4) Ibn al-ʿIḏārī 12; *al-istibṣār* 4.
5) Ibn al-ʿIḏārī 12; *al-istibṣar* 4; Jāḳ. IV, 213/4.
6) Bekrī 24. 7) Jāḳ. IV, 213/4.
8) Ibn al-ʿIḏārī 12; *al-istibṣar* 4.

ʿUḳba's Befehl auswanderten, als er seine Stadt baute.[1]) Wenn man jetzt über die öde Umgebung Ḳairūān's hinwegblickt, möchte man denken, daß auch jenes Gehölz, das einst die Gegend bedeckt haben soll, eine Erfindung der Legende sei. Doch weist mich Herr Professor BEZOLD darauf hin, daß Landschaften ihren Charakter verändern können, und daß auch Ägypten einst, allerdings in prähistorischer Zeit, baumreicher war.

Die Gegend von Ḳairūān muß in der Tat zeitweise viel fruchtbarer gewesen sein als jetzt, wohl infolge künstlicher Bewässerung; denn Bekrī spricht von dem guten Erdreich in der Umgebung der Stadt, besonders im Westen, wo es, wie er allerdings sicher mit großer Übertreibung behauptet, in guten Jahren einen hundertfältigen Ertrag geliefert haben soll.[2])

ʿUḳba erbaute die Moschee und das Emīratsgebäude, und die Leute siedelten sich ringsherum an.[3]) Der Bau der Stadt wurde durch häufige Feldzüge unterbrochen,[4]) und da die Bewohner gewöhnlich siegreich und mit Beute beladen zurückkehrten, schlossen sich ihnen viele Berber an, so daß die Stadt fortwährend vergrößert werden mußte. Infolgedessen wurde fünf Jahre lang — solange wie ʿUḳba Statthalter war — an ihr gebaut. Den Umfang der Stadt gibt Ibn al-Aṯīr als 3600 Klafter, Ibn al-ʿIḏārī als 13600 Ellen an.[5])

Nach ʿUḳba's Absetzung im Jahre 55 d. H. (674) wurde Maslama b. Muḫalad zum Statthalter von Ägypten und Ifrīḳīja ernannt. Dieser beauftragte seinen Maulā Abū'l-Muhāǧir mit der Verwaltung Ifrīḳījas. Sei es nun, daß diesem die Lage der Stadt Ḳairūān nicht gefiel, sei es, daß er durch die Gründung einer neuen Stadt sich Ruhm zu erwerben gedachte, — jedenfalls war seine erste Tat die

---

1) Balāḏ. 228; Ibn al-ʿIḏārī 12; Jāḳ. IV, 213/2; *al-istibṣār* 4.

2) Bekrī 24. 3) Jāḳ. IV, 213/15. 4) Ibn al-Aṯīr III, 387.

5) Ibn al-Aṯīr III, 387; Ibn al-Iḏārī 14.

Erbauung einer neuen Stadt, die er Tikrūān nannte. Er befahl den Leuten, Ḳairūān zu verlassen und in diese Stadt zu ziehen. Diese Nichtachtung seines Werks erbitterte ʿUḳba auf das höchste, und als er von Jazīd b. Muʿāwija zum zweitenmal als Statthalter von Ifrīḳīja eingesetzt worden war, ließ er Abū'l-Muhāǧir in Ketten schlagen, zerstörte die neue Stadt und befahl den Bewohnern, wieder nach Ḳairūān zurückzukehren.[1])

Bald darauf fiel ʿUḳba im Kampf gegen Kusaila, den Anführer der Berber, der siegreich in Ḳairūān einzog. Ifrīḳīja und Ḳairūān wurden erst unter dem Ḫalīfat des ʿAbd al-Malik von den Arabern wieder dauernd besetzt. Karthago wurde damals durch den Feldherrn Ḥassān b. Nuʿmān erobert und zerstört, und so war das unmöglich geworden was sonst leicht hätte geschehen können, daß nämlich die Araber, durch die günstige Lage und die Schönheit dieser Stadt bewogen, Karthago anstatt Ḳairūān zu ihrer Hauptstadt gemacht hätten.

Ḥassān b. Nuʿmān führte einen Neubau der Moschee in Ḳairūān auf, bei dem wohl manche Säulen des von ihm zerstörten Karthago verwendet worden sein mögen. H. SALADIN weist auf die Ähnlichkeit des Grundrisses dieser Moschee mit dem christlicher Basiliken und vor allem der unter den Namen Damus al-Karita bekannten Basilika von Karthago[2] hin. Unter den Umaijaden wurde die Moschee vergrößert und ein gewaltiges Minaret von einer Höhe von 60 und einer Breite von 25 Ellen wurde erbaut.[3]) An den Neubau der Moschee, den der Statthalter Zijādallāh aus dem Geschlecht der Aġlabiden vornehmen ließ, knüpft sich die Erzählung, er habe befohlen, das Miḥrāb, dessen Richtung ʿUḳba auf wunderbare Weise gezeigt worden sein soll,[4]) und das bei allen früheren Bauten unberührt geblieben war, zu zerstören, weil nichts in der Moschee sein sollte, das nicht

1) *Kitāb al-muʾnis* 26 und 27.
2) H. SALADIN, *La Mosquée de Sidi Okba à Kairouan* 1.
3) Bekrī 23. 4) Jāḳ. IV, 213/12.

an ihn erinnere. Dann habe er aber eingewilligt, als ihm ein Baumeister den Vorschlag machte, das Miḥrāb einzumauern, sodaß es unsichtbar in der Moschee erhalten blieb.[1]) So wunderbar auch diese Geschichte klingt, so muß doch etwas Wahres daran sein, denn bei neueren Forschungen hat man in der Moschee ein altes eingemauertes Miḥrāb gefunden.[2]) Der Neubau der Moschee unter Zijādallāh im Jahre 821 wurde in sehr großartiger Weise ausgeführt. 414 Säulen trugen die 17 Schiffe der Moschee, die eine Länge von 220 und eine Breite von 150 Ellen hatte. Vor dem Miḥrāb wurde eine Kuppel erbaut. Das Miḥrāb und die anstossenden Mauern wurden mit künstlich verziertem Marmor geschmückt. Die Kosten des Baues betrugen 86000 Miṭḳāl. Unter einem späteren Aġlabiden wurde die Moschee noch mehr vergrößert.[3])

Wie die anderen arabischen Städte, die ursprünglich Heerlager waren, so erhielt auch Ḳairūān seine Stadtmauer und die zusammenhängenden, nach Gewerben geordneten Bazare erst in späterer Zeit. Im Jahre 144 d. H. (761) umgab der Statthalter Muḥammed b. al-Aš'aṯ Ḳairūān mit einer Mauer aus Lehmziegeln, die eine Breite von 10 Ellen und 7 Tore hatte. Diese Mauer wurde im Jahre 209 d. H. (824) von dem Aġlabiden Zijādallāh b. Ibrāhīm nach einem Aufstand der Bewohner zerstört.[4]) Sie wurde später wieder neu erbaut und hatte eine Ausdehnung von 22000 Ellen. Man führte sie in der Form einer Vormauer فصيل bis zu der $2^1/_2$ Meilen von Ḳairūān entfernten Stadt Ṣabra. Es läßt sich wohl annehmen, daß der Bau dieser Mauer gleichzeitig mit der Gründung der neuen Residenz des Fāṭimiden al-Manṣūr unternommen wurde und nicht erst, wie Bekrī sagt,[5]) im Jahre 444 d. H. (1052) auf Befehl des Zīrīden Mu'izz b. Bādīs. Wahrscheinlich hat dieser die Mauern nur ausbessern lassen.

1) Bekrī 23. 2) H. Saladin, *La Mosquée de Sidi Okba* 28.
3) Bekrī 23/24. 4) Bekrī 24/25. 5) Bekrī 25.

In bezug auf die Bazare widersprechen sich die Nachrichten. Nach Bekrī sollen sie schon unter der Regierung des Ḫalifen Hišām b. ʿAbd al-Malik angelegt worden sein. Dies ist die Zeit, in der auch die Bazare von Baṣra und Kūfa erbaut wurden. Nach Ibn al-ʿIḏārī und Ibn Abī Dīnār war es Jazīd b. al-Ḥātim, dem der Ḫalif al-Manṣūr im Jahre 155 d. H. (772) die Statthalterschaft übertrug, der die Bazare der Stadt Ḳairūān ordnete und jedes Gewerbe an seinen Platz brachte.[1]) Die Bazare dehnten sich in einer fortlaufenden Reihe, die nur durch die Hauptmoschee unterbrochen wurde, in der Länge von $2^1/_3$ Meilen durch die ganze Stadt aus.[2])

Eine besondere Aufmerksamkeit wandten die Statthalter der Wasserversorgung der Stadt Ḳairūān zu, was auch sehr notwendig war, da die Stadt infolge ihrer Lage in einer trockenen Ebene auf Regenwasser angewiesen war, und die Bewohner sonst nur aus einem Wādī im Süden der Stadt Salzwasser entnehmen konnten.[3]) Außerhalb der Stadt befanden sich 15 Bassins مواجل, die zum Teil im Ḫalīfat des Hišām b. ʿAbd al-Malik angelegt waren. Großartiger als diese älteren Bauten waren die, welche der Aġlabide Aḥmed vor dem Tor von Tūnis errichten ließ, der es verstand, den Nutzen der Bewohner der Stadt mit seinem eigenen Vergnügen zu vereinigen. Er ließ ein großes, rundes Bassin herstellen, in dessen Mitte sich ein hoher, achteckiger Turm erhob. Am Rande dieses Bassins erbaute er sich ein prächtiges Schloß und vergnügte sich oft mit Kahnfahren auf diesem Wasserreservoir. Das Bassin wurde gespeist durch ein Wādī, das nur im Winter Wasser führte und zunächst in ein anderes Reservoir mündete, wo sich die Heftigkeit der Strömung des Wassers brach. Von hier wurde dann das Wasser in das erwähnte runde Bassin geleitet, wo es zusammen mit den anderen Reservoirs den Wasservorrat der Stadt für die regenarme Zeit des Sommers bildete.[4])

---

1) Bekrī 26; Ibn al-Iḏārī 68; *Kitāb al-muʾnis* 45.

2) Bekrī 25/26. 3) Jaʿḳūbī 347, 18.

4) Bekrī 26; *al-istibṣār* 5.

Bekrī sagt, Ḳairūān habe 48 Bäder gehabt, und es sei festgestellt worden, daß am Tage ʿĀšūrā' 950 Rinder geschlachtet worden seien.[1]) Dies läßt auf eine bedeutende Anzahl begüterter Familien schließen, da die andern sich bei dieser Gelegenheit mit Schafen begnügen.

Die Bevölkerung Ḳairūān's war eine sehr gemischte; nach Jaʿḳūbī's Angaben[2]) wohnten dort Araber von den Stämmen Ḳuraiš, Muḍar, Rabīʿa, Ḳaḥṭān. Die Stadt hatte auch Bewohner, deren Muttersprache nicht das Arabische war, Leute von Ḫurāsān und Berber und Byzantiner.

Die Stadt Ḳairūān hat eine sehr unruhige Geschichte; sie ist sehr oft belagert und auch häufig vom Feind eingenommen und geplündert worden. Schlimm erging es ihr im Jahre 452 d. H. (1060), als die Nomadenstämme der Banū Ḫilāl und Sulaim sie plünderten und verwüsteten. Bekrī, dessen Beschreibung der Stadt auf ältere Quellen zurückgeht, sagt am Schluß, daß zu seiner Zeit die Stadt verödet sei und nur noch wenige Bewohner habe.[1]) Dasselbe sagt auch Jāḳūt, der aus diesem Grund überhaupt keine Beschreibung der Stadt gibt.[3]) Mit diesem Ereignis hatte Ḳairūān seine politische Bedeutung verloren und hatte aufgehört die Hauptstadt Ifrīḳījas zu sein. Doch erholte es sich wieder von der Verwüstung und genießt mit seinen vielen Moscheen und Zauījas als heilige Stadt die besondere Verehrung der Muslime Nordafrikas bis in unsere Zeit.

1) Bekrī 26. 2) Jaʿḳūbī 348/7. 3) Jāḳ. I, 212, 10.

ʿAbbāsīja.

Wie die Statthalter Ägyptens in der Nähe ihrer Hauptstadt sich Residenzen erbauten, so taten es auch die Aġlabiden in Ifrīḳīja. Der erste Statthalter aus diesem Geschlecht, Ibrāhīm b. al-Aġlab, erbaute sich nach einem Aufstand der Truppen in der Nähe von Ḳairūān eine Residenz, die er dem Ḫalifen zu Ehren ʿAbbāsīja nannte. Balāḏurī sagt:[1] »Ibrāhīm erbaute das weiße Schloß, das im Süden von Kairūān, 2 Meilen von ihm entfernt ist. Er wies den Leuten rings herum Bauplätze an, sodaß sie dort bauten und eine Stadt gründeten. Er errichtete die Hauptmoschee aus Gips und Backsteinen und Marmorsäulen mit einem Dach von Zedernholz in der Ausdehnung von 200 Ellen im Quadrat. Er kaufte Sklaven und ließ sie frei, ihre Zahl belief sich auf 5000; diese ließ er in seiner Umgebung wohnen. Er nannte die Stadt ʿAbbāsīja, und sie ist in unserer Zeit volkreich und blühend.«

Jāḳūt wiederholt Bekrī's Angaben über diese Stadt in etwas gekürzter Form und berichtet auch, wie die Anlage einer neuen Residenz zum Untergang ʿAbbāsīja's führte:[2] »Ḳaṣr Ḳairūān war eine große Stadt südlich von Ḳairūān, 4 Meilen von ihm entfernt. Ibrāhīm b. al-Aġlab b. Sālim gründete die Stadt im Jahre 184 d. H. (800); sie wurde die Residenz der Aġlabiden. Es war in ihr eine Moschee mit einem runden Minaret aus Backsteinen erbaut, mit Säulen und sieben Stockwerk hoch. Man konnte keinen Bau sehen,

1) Balād. 234. 2) Jāḳ. IV, 119; Bekrī 28.

der künstlicher ausgeführt war und einen schöneren Anblick gewährt hätte, als dieser. In der Stadt waren viele Bäder, Bazare und Wasserreservoirs, in solcher Menge, daß die Bewohner der Stadt Ḳairūān in manchen Jahren, wenn ihnen das Wasser knapp wurde, es von dort in ihre Stadt leiteten. In der Mitte war ein weiter Platz. Neben dieser Stadt lag eine andere, die Ruṣāfa hieß. Beide wurden zerstört als Raḳḳāda gebaut wurde.«

In ʿAbbāsīja empfing Ibrāhīm b. al-Aġlab die Gesandten Karls des Großen, die kamen um die Reliquien des heiligen Cyprian von ihm zu erbitten.[1])

Man findet die Stadt ʿAbbāsīja bei Ḳairūān unter verschiedenen Namen erwähnt, von den späteren Schriftstellern kennt sie nur noch Ibn al-Aṯīr unter dem Namen ʿAbbāsīja. Bekrī und Ibn al-ʿIḏārī bezeichnen sie als al-Ḳaṣr al-ḳadīm, das alte Schloß, und Jāḳūt als Ḳaṣr Ḳairūān.

Der Name ʿAbbāsīja wurde noch zwei andern Städten im Maġrib in der ʿAbbāsidenzeit gegeben. So nannte ʿUmar b. Ḥafṣ Hizārmerd die Stadt, die er 154 d. H. (711) mit Benutzung der Ruinen des römischen Tubunae 4. Kl. südlich von Barika Dep. Constantine erbaute.[2]) Der Name ʿAbbāsīja wurde aber bald wieder durch den Namen der alten römischen Stadt verdrängt, der sich in der Form Ṭobna erhielt.

Der Aġlabide Muḥammed b. al-Aġlab erbaute im Jahre 239 (853) in der Nähe von Tāhert eine Stadt, die er ʿAbbāsīja nannte. Die Ḫariǧiten Tāhert's zerstörten aber diese Stadt bald wieder.[3])

---

1) R. Basset, *Enzyklopädie des Islam* von M. Houtsma und A. Schaade. 1. Lieferung, 16.

2) Balād. 232 f.; R. Basset, *Enzyklopädie des Islam*, 1. Lief., 16.

3) Balād. 234.

Ruṣāfa.

Es ist wohl anzunehmen, daß die im vorhergehenden erwähnte, neben ʿAbbāsīja bei Ḳairūān gelegene Stadt Ruṣāfa ebenfalls eine Residenz der Aġlabiden war, auch wenn die oben zitierten Schriftsteller sie nicht ausdrücklich als solche bezeichnen. R. BASSET spricht von einem Palast von Ruṣāfa.[1]) Die Stadt trug den Namen, den wir mehrfach bei Residenzen arabischer Herrscher in Asien gefunden haben. Vor allem läßt der Umstand, daß Ruṣāfa zu gleicher Zeit wie ʿAbbāsīja zerstört wurde, als der Bau der neuen Residenz Raḳḳāda begonnen wurde, darauf schließen, daß auch Ruṣāfa eine Residenz war. Es kam auch in anderen Fällen vor, daß bei einem Wechsel der Residenz der alte Palast oder die frühere Residenzstadt zerstört wurde. So ließ Ibrāhīm b. al-Aġlab, als er nach ʿAbbāsīja zog, das alte Emīratsgebäude in Ḳairūān zerstören.[2]) Wie wir gesehen haben, wurde Ǧaʿfarīja zerstört, als der Nachfolger des Gründers der Stadt wieder nach Sāmarrāʾ zog. Der Anlaß zu einer solchen Zerstörung mochte manchmal eine Laune des Herrschers sein. Häufig, wie in den hier erwähnten Fällen, wo die alte und die neue Residenz nahe bei einander lagen, war auch ein praktischer Grund dafür vorhanden. Die Bewohner der alten Residenz, die dem Herrscher folgten, rissen ihre Häuser ein, um das Baumaterial in der neuen Residenz zu benutzen.

---

1) R. BASSET, *Enzyklopädie des Islam*, 1. Lieferung, 17.

2) Bekrī 28.

Raḳḳāda.

Wie Bekrī berichtet,[1]) erbaute der Aġlabide Ibrāhīm b. Aḥmed die Stadt Raḳḳāda im Jahre 263 d. H. (877).

رقد heißt im Schlaf liegen. Zur Erklärung des Namens der Stadt haben die Araber wohl die Geschichte erfunden, die Bekrī anführt, daß Ibrāhīm in der Gegend von Raḳḳāda von seiner Schlaflosigkeit geheilt worden sei und deshalb die Stadt an dieser Stelle gegründet habe. Ibrāhīm ließ in der Stadt prächtige Schlösser, eine Moschee, Bazare, Bäder und Fondaḳs errichten. Der größte Teil der Stadt war von Gärten eingenommen, wodurch sie einen Umfang von 24040 Ellen erhielt. In der neuen Residenz führten die Bewohner ein heiteres Leben und kümmerten sich nicht immer um die Gebote des Ḳur'āns. Den Verkauf des Weins, den der Statthalter in Ḳairūān verboten hatte, gestattete er in Raḳḳāda.[1]) Raḳḳāda blieb die Residenz der Aġlabiden, solange diese herrschten, und geriet erst in Verfall, als die Fāṭimiden in Mahdīja residierten. Noch im Jahre 374 d. H. (984) hielt sich aber al-Manṣur b. Bulukkīn, ein Herrscher aus dem Geschlecht der Zīriden, in Raḳḳāda auf,[2]) und deshalb kann die Zerstörung der Stadt nicht unter der Regierung des Ma'add b. Ismā'īl erfolgt sein, wie Bekrī sagt.[1]) Doch ist es möglich, daß damals ein Teil der Stadt eingerissen und das Material bei dem Bau von Manṣūrīja verwendet wurde.

1) Bekrī 27. 2) *Kitāb al-mu'nis* 76.

Manṣūrija.

Die vierte Residenz, die in der Umgebung von Ḳairūān entstand, war ein Werk des dritten Fāṭimiden Ismāʿīl b. al-Ḳā'im al-Manṣūr, der das von seinem Großvater gegründete Mahdīja verließ und wieder in die Gegend von Ḳairūān zog. Vielleicht war ihm der Aufenthalt in Mahdīja verleidet worden, nach der furchtbaren Belagerung durch die räuberischen Horden des Abū Jazīd, und die Bewohner Ḳairūān's hatten seine Zuneigung erlangt durch den kräftigen Beistand, den sie ihm gegen diesen Feind gewährt hatten.[1]) Er gründete die Stadt im Jahre 337 (948) in größerer Nähe von Ḳairūān, als die Aġlabiden ihre Städte angelegt hatten. Eine Mauer vereinigte Manṣūrija und Ḳairūān, die nach Bekrī nur eine halbe Meile von einander entfernt waren. Die Stadt wurde sowohl Ṣabra wie auch Manṣūrija genannt[2]) nach dem Namen des Gründers. Als Vorbild diente Baġdād. Muḳaddasī sagt:[3]) »Sie ist rund wie ein Becher; man findet anderswo ihresgleichen nicht. Das Schloß des Sultans ist in ihrer Mitte; sie ist angelegt nach der Art der Stadt des Friedens. Wasser fließt mitten durch die Stadt; ihr Bau ist fest, ihre Bazare sind schön, in ihr liegt die Moschee des Sulṭāns. Ihre Mauer hat eine Breite von 12 Ellen und wird nicht von den Gebäuden berührt, die Breite des Weges trennt sie.«

Maʿadd b. Ismāʿīl verlegte die Bazare Ḳairūān's und sämtliche Gewerbe nach Manṣurija. Kein Kaufmann, der zollpflichtige Waren hatte, konnte Ḳairūān betreten, ohne

1) *Kītāb al-muʾnis* 59. 2) Bekrī 25. 3) Muḳad. 226, 3.

durch Manṣurīja hindurch gegangen zu sein. Große Geldwerte nahmen auf diese Weise ihren Weg durch die Stadt, es wird behauptet, daß durch eines ihrer Tore täglich 26000 Dirhem hindurchgegangen seien.[1])

Al-Muʿizz b. al-Manṣūr zog von Manṣūrīja nach Ägypten. Die Zīrīden, die dann das Maġrib als Vasallenfürsten der Fāṭimiden beherrschten, residierten zuerst in Ašīr, dann aber gewöhnlich in Manṣūrīja. Im Jahre 376 (986) erbaute ein Herrscher aus diesem Geschlecht, al-Manṣūr b. Bulukkīn, in Manṣūrīja ein Schloß, dessen Kosten sich auf 800000 Denare beliefen, und legte rings herum Gärten an.[2]) Dies wird die Ursache sein, weshalb Jāḳūt den Namen der Stadt Manṣūrīja auf diesen Herrscher, der auch al-Manṣūr hieß, zurückführen will.[3]) Jedoch führte die Stadt ihren Namen sicher nach dem Fāṭimiden al-Manṣūr, der sie gegründet hat.

In der Zeit, in welcher ganz Ifrīkīja durch die nomadisierenden Araberstämme verwüstet wurde, in der auch Ḳairūān geplündert wurde und verödete, wurde Manṣūrīja ebenfalls zerstört.[4])

---

1) Bekrī 25. 2) *Kītāb al-muʾnis* 76.
3) Jāḳ. III, 366, 6; IV, 664, 17. 4) Jāḳ. IV, 664, 16.

Tūnis.

An Stelle der heutigen Stadt Tūnis bestand im Altertum Thunes, ein dem Namen nach altberberischer, aber jedenfalls früh von den Phöniziern besiedelter Ort, der bereits im Jahre 508 v. Chr. als Bundesgenosse Karthagos genannt wird.[1]) Polybios, Diodor und andere klassische Schriftsteller erwähnen häufig die von ihnen *Τύνης* genannte Stadt. Bei Strabo 17, 834 finden wir den Namen *Τύνις*.[2]) Die arabischen Berichte über die Zerstörung der alten Stadt während der Eroberung des Landes durch die Araber, den Bau der neuen Stadt und die Errichtung ihrer wichtigsten Gebäude enthalten ungewöhnlich viele Widersprüche. Balāḏurī, der die Einnahme Karthago's überhaupt nicht erwähnt, sondern nur von der Einnahme der Stadt Thunes durch den Statthalter Zuhair b. Ḳais spricht,[3]) erscheint nicht gut unterrichtet, so daß man wohl lieber Bekrī folgt, der Ḥassān b. Nuʿmān als Eroberer der Stadt Thunes bezeichnet, eine Auffassung, die auch Ibn Abī Dīnār für die wahrscheinlich richtige hält.[4]) Der im *Kitāb al-muʾnis* zitierte Ibn aš-Šubāṭ[5]) sucht die Schwierigkeit zu lösen, indem er von der Möglichkeit einer zweimaligen Eroberung spricht, wofür jedoch keine guten Gründe vorhanden sind. Die Einzelheiten, die Bekrī über die Einnahme der Stadt Thunes bringt, sind sicher erfunden. Das

1) Baedeker, *Mittelmeer* 347.

2) Pape, *Wörterbuch der griechischen Eigennamen* II, 1565.

3) Balāḏ. 229. 4) Bekrī 37; *Kitāb al-muʾnis* 13.

5) *Kitāb al-muʾnis* 32.

Wahrscheinliche ist, daß die Stadt das Schicksal des ihr so nahe gelegenen, großen und mächtigen Karthago teilte, im Vergleich zu diesem aber so klein und unbedeutend erschien, daß die Araber sich bald ihrer Einnahme nur noch wenig erinnerten. Später, als Karthago zerstört und das neu gebaute Tūnis eine bedeutende Stadt geworden war, kam es vor, daß die Araber die Geschichte der beiden Städte verwechselten.

Der Neubau der arabischen Stadt Tūnis folgte bald auf die Zerstörung der alten Stadt; nach dem *Kitāb al-mu'nis* hätte man eine etwaige Einnahme der Stadt durch Zuhair in das Jahr 67 d. H. (686), durch Ḥassān b. Nu'mān in das Jahr 77 d. H. (696) und den Wiederaufbau der Stadt in das Jahr 80 d. H. (699) zu setzen.[1])

Ein merkwürdiger Irrtum ist die Annahme der Araber, daß die alte, von ihnen zerstörte Stadt Taršīš geheissen habe. Ibn Ḥauḳal sagt:[2]) »Ihr Name war in alten Zeiten Taršīš, und als die Muslime in ihr die Gebäude neu aufführten, wieder Gärten anlegten und Mauern erbauten, wurde sie Tūnis genannt«. Wir finden diesen Namen Taršīš bei Bekrī, Jāḳūt, im *Kitāb al-istibṣār* u. a.;[3]) in der Poesie wird die Stadt immer mit diesem Namen genannt. Auch Ibn Abī Dīnār bringt diesen Namen im *Kitāb al-mu'nis*; doch hat dieser sich auch bei Christen erkundigt, die ihm sagten, daß die Stadt im Altertum Thunes hieß. Er fügt hinzu: »Das Land hat ihnen gehört, und der Herr des Hauses weiß am besten, was im Hause ist«.[4])

Nach Bekrī's Bericht[5]) zerstörte und verbrannte Ḥassān b. Nu'mān die alte Stadt und errichtete dann eine Moschee, bei welcher ein Teil der Muslime ihr Lager aufschlugen. Da diese unter den Landungen und Überfällen der Byzantiner schwer zu leiden hatten, benachrichtigte Ḥassān den

---

1) *Kitāb al-mu'nis* 7. 2) Ibn Ḥauḳal 49, 21.

3) Bekrī 37; Jāḳ. I, 897, 4; *al-istibṣār* 11.

4) *Kitāb al-mu'nis* 13 und 14. 5) Bekrī 37 und 38.

Ḫalīfen ʿAbd al-Malik von den Gefahren, welchen die Muslime ausgesetzt waren. Der Ḫalīf beauftragte seinen Bruder ʿAbd al-ʿAzīz, den Statthalter von Ägypten, 1000 Kopten mit ihren Familien nach Tūnis zu schicken, damit sie sich dort niederließen, und er befahl dem Ḥassān b. Nuʿmān ein Arsenal zu errichten. Den Berbern wurde die Verpflichtung auferlegt, das notwendige Holz herbeizuschaffen; es wurden viele Schiffe gebaut und mit den Ägyptern bemannt, welche die Byzantiner angreifen und die Küsten ihrer Länder verwüsten sollten.

Dieser Bericht ist auch in das *Kitāb al-muʾnis* aufgenommen,[1]) doch führt Ibn Abī Dīnār auch die Ansicht anderer Historiker an, wonach der Plan, Tūnis zum Hafenplatz einer arabischen Flotte zu machen, nicht auf den Ḫalifen ʿAbd al-Malik, sondern auf seinen Sohn al-Walīd zurückgeführt wird. Ebenso wird auch gesagt, daß die mit diesem Plan zusammenhängenden Arbeiten, die Anlage eines Arsenals und die Schiffbarmachung der Baḥīra von Tūnis nicht von dem Statthalter Ḥassān b. al-Nuʿmān, sondern von seinem Nachfolger Mūsā b. Nuṣair ausgeführt wurden.[1]) Von anderen wird dies dem Statthalter Ibn al-Ḥabḥāb, der um das Jahr 116 d. H. (734) nach Ifrīḳīja kam, zugeschrieben.[2]) Die letzte Ansicht verwirft Ibn Abī Dīnār, weil schon früher Schiffe der Araber von Tūnis aus Seeraub getrieben hatten; im übrigen läßt er die Frage unentschieden.[3]) Es ist für uns auch nicht von sehr großer Wichtigkeit, zu wissen, ob es unter Ḥassān b. Nuʿmān geschah, wie ich mit Bekrī für das wahrscheinlichste halte, oder unter Mūsā b. Nuṣair — die Tatsache an und für sich ist interessant, daß die Araber bald nach ihrer Niederlassung in Tūnis erfolgreich die Aufgabe angriffen, die versandete Baḥīra wieder schiffbar zu machen; zahlreiche Stellen ihrer Schriftsteller weisen darauf hin. Nach Ibn al-ʿIḏārī scheint die Baḥīra von Tūnis damals

1) *Kitāb al-muʾnis* 12.

2) *Kitāb al-muʾnis* 38; *al-Istibṣār* 10; Ibn al-Iḏārī 38.

3) *Kitāb al-muʾnis* 38.

gänzlich zum Binnensee geworden zu sein, da er sagt, indem er von der Zeit spricht, in der Karthago noch bestand: »Das Meer erreichte damals Tūnis nicht, es gelangte erst später dorthin.[1]) Auch Ibn Abī Dīnār drückt sich in ähnlicher Weise aus.[2]) Bekrī spricht von dem Kanal, der bis zur Stadt Tūnis ausgegraben wurde, ebenso der im *Kitāb al-mu'nis* zitierte Idrīsī. Beide fallen allerdings in den Irrtum, die ganze Baḥīra für künstlich ausgegraben zu halten, da sie von البحيرة الكفورة sprechen.[3]) Ibn Abī Dīnār erwähnt die Schiffbarmachung der Baḥīra an mehreren Stellen,[4]) u. a. sagt er: »Es erzählen andere, daß es Mūsā b. Nuṣair war, welcher nach Tūnis für das Meer einen Durchstich machte, das Arsenal in Tūnis baute und das Meer 12 Meilen weit leitete, bis es das Arsenal erreichte, so daß dieses zu einem Hafen für die Schiffe wurde«. Die Länge des schiffbaren Kanals ist übertrieben, sie beträgt jetzt nur 3 km.

Die Namen der drei Statthalter, denen die arabischen Schriftsteller abwechselnd den Bau des Arsenals und die Arbeiten an der Baḥīra zuschreiben, werden von ihnen auch als Erbauer der Hauptmoschee az-Zaitūna genannt. Ibn Abī Dīnār sagt, daß Ḥassān b. Nu'mān die Moschee gegründet habe, und daß später Ibn al-Ḥabḥāb, dann der Aġlabide Zijādallāh und zuletzt die Ḥafṣiden an ihr gebaut haben.[5]) Vom Bau des genannten Aġlabiden stammte die Inschrift in der Kuppel über dem Miḥrāb, welche den Namen des 'Abbāsidenḫalīfen al-Musta'īn Billāh und die Jahreszahl 250 d. H. (864) nennt.[6])

Die Ḳaṣba von Tūnis wurde wahrscheinlich von den Aġlabiden gegründet und von den Ḥafṣiden umgebaut.[7])

Eine Mauer aus Lehmziegeln, die nach dem Meere zu aus Steinen erbaut war, umgab Tūnis, bis nach einem Aufstand der Bewohner der Aġlabide Zijādallāh sie zerstören

1) Ibn al-'Iḏārī 19. 2) *Kitāb al-mu'nis* 31.
3) Bekrī 84 und *Kitāb al-mu'nis* 6. 4) *Kitāb al-mu'nis* 33 und 12.
5) *Kitāb al-mu'nis* 13. 6) *Kitāb al-mu'nis* 10.
7) „ „ 14 und 7.

ließ, wie er dies auch in Ḳairūān getan hatte.[1]) Die später errichteten Mauern stammten nach der Ansicht des Volks von Anfang des 4. Jahrhunderts d. H.; doch denkt Ibn Abī Dīnār, daß damals nur eine Ausbesserung der Mauern vorgenommen wurde.[2])

Bekrī, dessen Beschreibung der Stadt Tūnis von späteren Schriftstellern sehr viel benützt worden ist, sagt,[3]) daß sich in den Hafen der Stadt auf der einen Seite eine Burg vorschob, auf der anderen eine steinerne Mauer erbaut war, zwischen denen eine eiserne Kette gespannt wurde, um die Einfahrt der Schiffe hindern zu können. Den Umfang der Stadt gibt Bekrī auf 24000 Ellen an.[4]) Ein befestigter Graben umgab die Stadt, die fünf Tore hatte. Von der Moschee und den anderen Gebäuden der Stadt sagt Bekrī:[5]) »Die Moschee der Stadt Tūnis ist ein hoher Bau, der das Meer überragt; wer in ihr sitzt, erblickt alle Schiffe. Man steigt zu der Moschee auf 12 Stufen hinauf. In der Stadt sind viele Bazare und wunderbare Waren. Sie hat 15 Bäder und viele vornehme Fondaḳs. Die Türeinfassung der Häuser der Stadt Tūnis bestehen ganz aus glänzendem Marmor, zwei Platten stehen aufrecht, die dritte wird quer als Türsturz darauf gelegt. Die Bewohner haben das Sprüchwort: دور تونس ابوابها رخام و داخلها سخام »Die Tore der Häuser von Tūnis sind Marmor, ihr Inneres ist Ruß.«

Dieser Marmor wurde den Ruinen Karthago's entnommen, aus dessen Trümmern, wie Jāḳūt sagt, ganz Tūnis erbaut worden ist.[6])

Außerhalb der Stadt hatten die Aġlabiden Schlösser, Lustgärten und Fischteiche angelegt.[3])

Die fruchtbare Umgebung versorgte die Stadt Tūnis mit allen Lebensmitteln, und ihre Bewohner bereicherten sich durch Industrie, Handel, Fischfang und Seeraub. Die

---

1) Ja'ḳūbī 348, 20. 2) *Kitāb al-mu'nis* 7.
3) Bekrī 39. 4) Bekrī 37. 5) Bekrī 40.
6) Jāḳ. I, 897, 3.

arabische Stadt Tūnis, die nicht mehr wie das Thunes des Altertums durch die Nachbarschaft des großen und mächtigen Karthago in seiner Entwicklung zurückgehalten wurde und doch an den Vorzügen der Lage dieser Stadt teilnahm, wurde eine große und bedeutende Stadt und die Hauptstadt des Landes, wie es einst Karthago gewesen war. Dies geschah, als ʿAbd al-Wāḥid, der Begründer der Ḥafṣidendynastie, im Jahre 603 d. H. (1206) sich in Tūnis niederließ.[1]) Unter den Ḥafṣiden erreichte Tūnis den Höhepunkt seiner Entwicklung. Im *Kitāb al-muʾnis* kann man sehen, was für Bauten die einzelnen Herrscher in der Stadt ausführten; doch würde dies hier zu weit führen. Nur noch auf die Anlage der großen Bibliotheken sei hingewiesen, die auf ein reges geistiges Leben in Tūnis in jener Zeit schließen lassen. Der Ḥafṣide Jaḥjā hinterließ eine Bibliothek von 36000 Bänden, Abū Fāris ʿAbd al-ʿAzīz errichtete nahe der Hauptmoschee eine öffentliche Bibliothek und dasselbe tat später der Ḥafṣide Abū ʿAbdallāh Muḥammed.[2])

Wenn sich Tūnis auch nicht unter der Türkenherrschaft, die auf die Ḥafṣiden folgte, auf der gleichen Höhe geistiger und materieller Kultur erhalten konnte, so blieb es doch immer eine große, bedeutende Stadt und war die Hauptstadt des Landes, die es jetzt noch unter französischem Protektorat ist.

---

1) *Kitāb al-muʾnis* 124. 2) *Kitab al-muʾnis* 127, 144, 150.

Mahdija.

Einige Jahre nachdem ʿUbaidallāh al-Mahdī al-Fāṭimī, der Begründer der Dynastie der Fāṭimiden, sich der Herrschaft des Maġrib bemächtigt hatte, verließ er Raḳḳāda bei Ḳairūān, wo die von ihm besiegten Aġlabiden gewohnt hatten, um eine neue Hauptstadt zu gründen. Die arabischen Schriftsteller, welche in ihm den Nachkommen des Propheten erblicken und ihm eine übernatürliche Begabung zuschreiben, lassen ihn diesen Schritt tun, weil er in Büchern eine Prophezeiung über den Aufstand des Ḫariǧitenanführers Abū Jazīd gelesen und erkannt hat, welche Gefahren daraus für seine Nachkommen entstehen würden und lassen ihn auch beim Bau der Stadt genau den Punkt bestimmen, bis zu welchem dieser Feind vordringen wird.[1])

Die anderen Schriftsteller, welche nicht so fest davon überzeugt sind, daß ʿUbaidallāh vom Propheten abstammt, zum Teil diese Ansicht sogar gänzlich verwerfen, führen vernünftigere Gründe für die Erbauung der neuen Stadt an. Abū ʿAbdallāh, der zuerst für den Mahdī Propaganda gemacht hatte, fiel von ihm ab,[2]) und auch der Stamm der Kitāma, der ihm immer am treuesten ergeben gewesen war, stand gegen ihn auf.[3]) Der Aufstand wurde niedergeworfen, aber ʿUbaidallāh hielt es nun doch für gut, sich eine möglichst sichere Residenz zu gründen.

Nachdem er Tūnis und die Ruinen Karthagos und noch andere Orte am Meer besichtigt hatte, fiel seine Wahl auf die Ǧazīra Ǧamma genannte Halbinsel. Ibn al-Aṯīr sagt:[4]) »Er fand keinen Ort, der schöner oder fester war, als der

1) Ibn al-Aṯīr VIII, 70; *Kitāb al-muʾnis* 54.
2) *Al-istibṣār* 7; Bekrī 30. 3) Ibn al-Iḏārī 166/67.
4) Ibn al-Aṯīr VIII, 70.

Platz von Mahdīja; es ist eine Halbinsel, die mit dem Festland verbunden ist, wie die Faust mit dem Arm verbunden ist«. Mit denselben Worten beschreibt auch Jāḳūt die Lage der Stadt,[1]) die nicht weit von dem alten Thapsus gelegen war. Wie AUGUST MÜLLER sagt, war die Lage der Stadt besonders geeignet für einen Fürsten, der gesonnen war, gleichzeitig Ägypten und Sizilien im Auge zu behalten.[2]) Auf die Beziehungen zu diesen beiden Ländern scheint auch Muḳaddasī's Ausdruck hinzuweisen, der die Stadt als مطرح اصقلية ومصر bezeichnet. Muḳaddasī sagt,[3]) daß die Stadt auf einer Halbinsel gelegen sei, zu der nur ein Weg, der schmal wie ein Riemen sei, führe. Der Anblick Mahdīja's erinnert ihn an Konstantinopel.

Wie bei den Städten der ʿAbbāsiden die Sage christliche Mönche den Ḫalīfen verkünden läßt, daß sie dazu bestimmt seien, an dem Ort eine Stadt zu bauen, so antwortet auch bei der Gründung Mahdīja's ein Mönch dem Ḫalīfen, der nach dem Namen der Gegend frägt, sie heiße die Halbinsel der Ḫalīfen.[4])

Bekrī erzählt, daß ʿUbaidallāh den Ort zuerst im Jahre 300 d. H. (912) besichtigte, daß die Mauern im Jahre 305 d. H. (917) vollendet wurden und daß der Herrscher seinen Einzug in die nach ihm genannte Stadt im Jahre 308 d. H. (920) hielt.[5])

Bei der Anlage der Stadt wurden große künstliche Bauten aufgeführt. Da sie sowohl Seeraub wie Handel treiben sollte, wurde in ihr ein Arsenal gegründet, das zwei große Gewölbe hatte, die alle für den Schiffbau notwendigen Geräte und das erforderliche Material enthielten. Dieses Arsenal hatte Platz für 200 Schiffe. Der Hafen der Stadt wurde aus dem Felsen ausgehauen. Wie Bekrī und die von ihm abhängigen Schriftsteller sagen,[6]) konnten in ihm 30 Schiffe ankern. Dies wäre eine sehr geringe Zahl für

1) Jāḳ. IV, 695/1. 2) A. MÜLLER, *Der Islam*, 613.
3) Muḳad. 226, 9. 4) Jāḳ. IV, 695, 2. 5) Bekrī 30.
6) Bekrī 30; Jāḳ. IV, 695, 23; *al-istibṣār* 8.

einen Handelsverkehr, der sich, wie Bekrī berichtet, nach Alexandria, Syrien, Sizilien, Andalusien und anderen Ländern erstreckte. Ḳazwīnī, der Bekrī abschreibt, weicht in der Zahl von ihm ab und gibt 200 Schiffe an.[1])

Al-Mahdī ließ seine Stadt in reichlicher Weise mit Wasser versorgen durch Anlage von Reservoirs, deren Zahl sich auf 360 belaufen haben soll, sowie auch durch den Bau einer Wasserleitung, die von einem benachbarten Ort das Wasser in ein Bassin leitete, von wo es durch Schöpfräder zum Schloß des Mahdī emporgehoben wurde. Dieses Schloß war ein großer, prächtiger Bau; ihm gegenüber, durch einen weiten Platz von ihm getrennt, erhob sich das Schloß seines Sohnes al-Ḳā'im. Die Moschee hatte sieben Schiffe und war ein schöner, fester Bau.[2]) Da die Halbinsel nicht Platz genug bot, wurde sie durch künstliche Aufschüttung im Meer um eine Pfeilschußweite verbreitert. Der Zugang zum Land wurde durch eine starke Mauer, auf der zwei Reiter neben einander reiten konnten, abgeschlossen.[3]) Sie hatte 16 Türme, von denen 8 auf dem neu aufgeschütteten Boden standen,[4]) ferner zwei Tore, welche unter allen im Maġrib ausgeführten Bauten am meisten die Bewunderung der arabischen Schriftsteller erregt zu haben scheinen. Bekrī sagt:[5]) »Die Stadt hat zwei Tore, die aus Eisen und nicht aus Holz sind, ein jedes Tor hat ein Gewicht von 1000 Zentnern und eine Höhe von 30 Spannen. Jeder Nagel in ihm wiegt 6 Raṭl, und an den beiden Toren sind Figuren von Tieren«. Das *Kitāb al-istibṣār* und Jāḳūt wiederholen diese Angaben, ersteres fügt hinzu:[6]) »Sie gehören zu den bewunderungswürdigsten Werken, die im Islām hergestellt worden sind«. Jāḳūt sagt außerdem an einer anderen Stelle unabhängig von Bekrī:[7]) »Er verwendete für jeden Torflügel 100 Zentner (Eisen). Die Stadt hat zwei Tore, mit vier Torflügeln und ein jedes Tor hat einen Korridor دهليز, der 500 Reiter fassen kann«.

1) Ḳazwīnī II, 183. 2) Bekrī 29/30. 3) Jāḳ. IV, 694, 20.
4) Bekrī 30. 5) Bekrī 29. 6) *al-istibṣār* 8.
7) Jāḳ. IV, 695, 5.

100 Zentner statt der unwahrscheinlichen 1000 Zentner von Bekrī gibt auch Ibn al-Aṯīr als Gewicht eines Torflügels an.[1]) Ibn Ḥauḳal sagt:[2]) »Die Stadt hat zwei Tore; ich habe auf Erden nichts gesehen, was ihnen gleich oder ähnlich ist, ausgenommen die beiden Tore von Rāfiḳa, denn nach deren Vorbild sind jene gearbeitet und hergestellt«.

Da, nach Ṭabarī's Bericht, vgl. S. 84, die Tore der Stadt Rāfiḳa nach dem Vorbild der Tore Baġdād's erbaut worden waren, so wundert man sich, weshalb Ibn Ḥauḳal die Tore Mahdīja's nicht mit denen Baġdād's vergleicht. Vielleicht waren die Tore Rāfika's und auch die Mahdīja's in etwas vereinfachter Form erbaut worden; auch ist es möglich, daß die großartigen Torbauten Baġdād's zur Zeit des Ibn Ḥauḳal nicht mehr vollständig bestanden. Daß sie zum Teil damals aber noch vorhanden waren, kann man aus dem Umstand schließen, daß der Būjide Mu'izz ad-Daula die eisernen Torflügel im Jahre 350 d. H. (961) herausreissen ließ.[3]) Folglich mußte sie Ibn Ḥauḳal noch an ihrem Platz gesehen haben. Wie für die Tore Mahdīja's und den kreisförmigen Grundriß von Manṣūrīja, so werden wohl auch noch für manche andere Bauten der Fāṭimiden Bauten der ʿAbbāsiden als Vorbild gedient haben.

Da die Stadt Mahdīja wegen ihrer Lage auf der Halbinsel sich nicht ausbreiten konnte, so entstanden eine Anzahl Vorstädte, die Bekrī nennt. In der Vorstadt al-Ḥimā lagerten die Truppen Ifrīḳīja's, sowohl Araber wie Berber.[4]) Die wichtigste Vorstadt war Zauīla, die al-Mahdī errichtete, nachdem er Mahdīja vollendet hatte. Was Jāḳūt über den Bau dieser Vorstadt sagt,[5]) trägt einen anektodenhaften Charakter, zeigt aber, wie man sich das Verhältnis des ersten Fāṭimiden zu seinen Untertanen dachte. Er soll die Bazare in Mahdīja angelegt haben, die Besitzer der Läden aber mit ihren Familien in der Stadt Zauīla haben wohnen lassen, damit die Leute am Tag von ihrer Familie und in der Nacht von ihren

1) Ibn al-Aṯīr VIII, 70. 2) Ibn Ḥauḳal 48, 3.
3) Abū'l-Maḥāsin II, 295. 4) Bekrī 30. 5) Jāḳ. IV, 696, 4; II, 961, 12.

Besitztümern getrennt, aus Furcht, die einen oder anderen könnten in die Gewalt des Herrschers fallen, es nicht wagten, sich gegen ihn aufzulehnen.

Wie gut die Lage der Stadt und wie fest sie gebaut war, zeigte sich, als Abū Jazīd, der Anführer der Ḫāriǧiten, mit seinen wilden Berberscharen, die Ḳairūān eingenommen und geplündert hatten, nach langer Belagerung unverrichteter Sache von Mahdīja abziehen mußte. Trotzdem verließ damals, im Jahre 334 d. H. (945), Ismā'īl b. al-Ḳā'im al-Manṣūr die Stadt, um sich in Manṣūrīja bei Ḳairūān niederzulassen. Nur kurze Zeit war Mahdīja die Hauptstadt gewesen. Später aber, als Ḳairūān von den Banū Hilāl und Sulaim geplündert und verwüstet wurde, flüchtete der damalige Herrscher aus dem Hause der Zīriden al-Mu'izz wieder nach dem festen Mahdīja, nachdem er den Bewohnern der Stadt Ḳairūān den Rat gegeben hatte, das Gleiche zu tun.[1]) Seine Nachkommen residierten nun wieder in Mahdīja, bis der Emīr Ḥasan bei der Annäherung der von dem König Roger von Sizilien gesandten Flotte der Normannen aus Mahdīja floh. Von 543 bis 555 d. H. (1148—1160) herrschten die Normannen in Mahdīja, wo sie sich noch hielten, als sie alle andern afrikanischen Besitzungen wieder verloren hatten. Schließlich mußten sie sich aber 'Abd al-Mu'men, dem Herrscher der Almoḥaden, ergeben, doch konnte dieser mit seinem mächtigen Heer die Stadt nicht mit Gewalt nehmen, sondern mußte sie durch Hunger zur Übergabe zwingen. Zu dem Emīr Ḥasan, der einst aus der Stadt geflohen war, soll er gesagt haben: »Wie konntest du eine Festung wie diese verlassen?, worauf jener antwortete: »Ich tat es wegen der geringen Zahl von Leuten, denen ich vertrauen konnte, wegen Mangel an Nahrungsmitteln und infolge des Beschlusses des Schicksals«.[2])

In späteren Zeiten hat Mahdīja sehr an Bedeutung verloren, besonders nachdem Karl V. die Stadt eingenommen, und ihre Befestigungen zerstört hatte.

1) Ibn al-Atīr IX, 390. 2) Ibn al-Atīr XI, 159/160.

Muḥammadīja (Masīla).

Der Sohn des ʿUbaidallāh al-Mahdī, des Gründers von Mahdīja, Muḥammed al-Ḳā'im, der von seinem Vater zur Bekämpfung der Stadt Tāhert ausgesandt war, kam auf seinem Zuge durch das Zāb in eine Gegend, die ihm so gut gefiel, daß er beschloß, dort eine Stadt zu gründen. Er zeichnete zu Pferde mit der Lanze den Plan der Stadt auf den Boden, ließ die Berber, die dort ansässig waren, in eine andere Gegend versetzen und ließ die Stadt erbauen, die nach seinem Namen Muḥammadīja genannt wurde, aber unter dem Namen Masīla bekannter ist. Die Stadt wurde reichlich mit Vorräten versehen, und viele Leute ließen sich in ihr nieder; sie wurde erbaut im Jahre 315 d. H. (927).[1]) Nach Bekrī soll die Gründung dieser Stadt schon 313 d. H. (925) erfolgt sein. Die Stadt hatte zwei Mauern, zwischen denen Wasser floß, besaß Bazare und Bäder und war von vielen Gärten umgeben.[2])

1) Jāḳ. IV, 430, 12; Ibn al-Aṯīr VIII, 130.
2) Bekrī 59.

Tenes.

Tenes ist eine von den wenigen arabischen Städten, welche Leute aus dem Volk ohne höheren Befehl aus eigenem Antrieb erbauten; seine Gründer können auch zum Teil Berber sein. Die Stadt Tenes wurde in der Gegend des alten Cartenna errichtet, wo im Altertum die Phönizier und nach ihnen die Römer saßen.[1]) *Καρτέννα* wird von Ptolemäos 8, 13, 7 und 4, 2, 4 erwähnt. Plinius spricht von der Stadt 5, 2, 1; bei Pomponius Mela 1, 6 heißt sie Cartinna.[2]) Die Bewohner der neuen Stadt erinnerten sich noch später, daß eine am Meer gelegene Burg der Ort war, wo einst eine alte Stadt bestanden hatte. Über die Gründung der Stadt sagt Bekrī:[3]) »Andalusische Seeleute gründeten und erbauten das neue Tenes. Unter ihnen war al-Karkarnī und Abū ʿĀiša, aṣ-Ṣafar, Ṣuhaib u. a. Dies geschah im Jahre 262 (876). In der Stadt wohnen zwei Parteien von Andalusiern, Leute von Albīra und Leute von Tadmīr. Die Herren von Tenes gehören zu den Banū Ibrāhīm b. Muḥammed b. Sulaiman b. ʿAbdallāh, b. Ḥasan b. Ḥusain, b. ʿAlī. Diese andalusischen Seeleute pflegten, wenn sie von Andalusien aus Reisen unternahmen, dort in einem Hafen der Küste zu überwintern. Die Bewohner jener Gegend versammelten sich bei ihnen, baten sie, nach der Burg von Tenes zu ziehen und forderten sie auf, dort einen Markt zu

1) Guides Joanne, *Algérie et Tunisie*, 69

2) W. Pape, *Wörterbuch der griechischen Eigennamen*, I, 629.

3) Bekrī 61.

gründen und ihre Wohnung zu nehmen. Sie versprachen ihnen dafür, Hülfe und Beistand und gute Nachbarschaft und Genossenschaft. Jene sagten zu, zogen nach der Burg und schlugen dort ihre Zelte auf. Andalusier, die ihnen benachbart gewesen waren, und andere ließen sich bei ihnen nieder. Als aber das Frühjahr anbrach, wurden sie krank und konnten das Klima des Ortes nicht vertragen. Da fuhren die Seeleute von den Andalusiern in ihren Schiffen fort, indem sie den Zurückbleibenden sagten, sie wollten Vorräte beschaffen; sie ließen sich damals in al-Marīja Baǧǧāna nieder und nahmen es in Besitz. Die in Tenes Zurückgebliebenen nahmen beständig zu an Reichtum und Einwohnerzahl. Die Bewohner von Sūḳ Ibrāhīm zogen zu ihnen, 400 Familien stark. Die Bewohner von Tenes machten ihnen Platz in ihren Wohnungen, gaben ihnen Anteil an ihrem Vermögen und halfen ihnen bei ihren Bauten. Sie nahmen die Festung ein, die jetzt in der Stadt ist«.

Von der Lage der Stadt Tenes sagt Bekrī,[1]) daß die Stadt zwei Meilen vom Meer entfernt war, und daß ein Fluß um sie herum einen Bogen beschrieb. Die Stadt war ummauert; in ihr erhob sich eine kleine, schwer zugängliche Burg, in welcher der Statthalter wohnte. Die Stadt besaß eine Hauptmoschee und viele Bazare. Gegen 620 d. H. (1223) wurde die Stadt vom Wasser verwüstet, später kehrte ein Teil der Bewohner wieder zurück und wohnte zwischen den Ruinen.

Jetzt ist dieses Tenes al-ḥadīṯa, das Neu-Tenes der Araber, wieder zu Vieux-Tenes geworden, während die eigentliche Stadt Tenes wieder den Ruinen des alten Cartenna näher gerückt ist.[2])

---

1) Bekrī 61. 2) Guides Joanne, *Algérie et Tunesie*, 68/69.

Wahrān (Oran).

Wie jenes, so verdankt auch Wahrān seine Entstehung andalusischen Seeleuten, die sich dort im Jahre 290 d. H. (903) niederließen. Bekrī nennt die Namen einiger der Gründer der Stadt, Muḥammed b. Abī ʿAun und Muḥammed b. ʿAbdūn. Nachdem die Andalusier 7 Jahre lang die Stadt bewohnt hatten, wurde sie von Berbern zerstört, die mit einem den Andalusiern befreundeten Stamme verfeindet waren. Im nächsten Jahre kehrten die Bewohner wieder zurück und bauten Wahrān auf, schöner als es gewesen war, doch wurde die Stadt dann zum zweitenmal von den Banū Ifren zerstört, worauf sie jahrelang verödet blieb. Dann aber erbauten die Bewohner sie zum drittenmal.[1]) Die Ursache, weshalb die Bewohner mit solcher Ausdauer immer wieder an denselben Ort zurückkehrten, ist die Vorzüglichkeit des Hafens. Ibn Ḥauḳal sagt:[2]) »Wahrān hat einen Hafen von außerordentlicher Sicherheit, der geschützt ist vor jedem Wind. Ich denke, daß es seinesgleichen anderswo in den Gebieten der Berber nicht gibt.« Wie derselbe Schriftsteller sagt, war die Stadt mit Wasser gut versorgt und inmitten von fruchtbaren Gärten gelegen. Sie vermittelte vor allem den Handelsverkehr mit Andalusien, das von dort in einem Tag und einer Nacht zu erreichen war.[3])

1) Bekrī 70. 2) Ibn Ḥauḳal 53/3. 3) Muḳad. 229/6.

Fa's (Fez).

Der Gründer der Stadt Fa's, Idrīs, war ein Nachkomme des Propheten, ein Sohn jenes Idrīs, der vor den Nachstellungen der ʿAbbāsiden sich in das Maġrib geflüchtet hatte, wo er von Walīlī aus über die Berberstämme herrschte. In jugendlichem Alter unternahm Idrīs die Gründung der Stadt Fa's. Die Gegend, die er wählte, hatte viele Vorzüge. Das Klima war gesund und gemäßigt.[1]) Alle arabischen Schriftsteller rühmen übereinstimmend den ungewöhnlichen Wasserreichtum der Stadt. Sie wurde zwischen zwei Bergen erbaut, an deren Abhängen sich ihre Gebäude emporzogen.[2]) Ein Fluß, der das Tal durchzog, und zwei Meilen unterhalb der Stadt in das Wādī Sebū mündete, teilte Fa's in zwei Hälften und verzweigte sich in der Stadt in zahlreiche Kanäle.[3]) Außerdem hatte eine Menge Quellen ihren Ursprung innerhalb der Stadt. Infolge des vielen Wassers war die Umgebung der Stadt sehr fruchtbar. Die Felder brauchten zum Teil keine künstliche Bewässerung, und die arabischen Schriftsteller zählen eine Menge von Produkten auf, die dort besonders gut gediehen.[4]) Die Stadt, die auch in ihrer nächsten Umgebung viele Bäume hatte, wurde mit Eichenholz und Kohlen von den südlich gelegenen Bergen der Banū Bahlūl versorgt, und die Cedern der 30 Meilen weit entfernten Berge der Banū Jāzġa lieferten ein sehr geschätztes Baumaterial.[3]) Andere Vorzüge dieser

1) *Ḳarṭās* 16. 2) Jāḳ. III, 842, 7. 3) *Ḳarṭās* 16 und 17.
4) *Ḳarṭās* 23.

Landschaft waren die Nähe eines Salzwerks und heilkräftiger Quellen.[1])

Der Berberstamm der Zawāġa soll die Aufmerksamkeit des Idrīs auf diese Gegend, in der sie ansässig waren, gelenkt haben und ihn ermuntert haben, dort eine Stadt zu bauen.[2]) Als Idrīs mit der Absicht, eine Stadt zu gründen, in dieser Gegend weilte, soll auch er einem Mönch begegnet sein und von ihm Glück verheissende Prophezeiungen für seine Stadt empfangen haben, so wie es auch von den ʿAbbāsiden und Fāṭimiden erzählt wird.[3])

Den Namen der Stadt Fa's suchte man in verschiedener Weise zu erklären. Fa's heißt arabisch Axt. Die meisten Erklärungen des Namens knüpfen an die Bedeutung dieses Wortes an. Bei den Ausgrabungen der Fundamente soll eine Axt zum Vorschein gekommen sein, oder man soll die Stadt nach den Äxten benannt haben, deren man sich beim Bau bediente. Nach andern soll die Stadt ursprünglich Fars geheißen haben und das »r« sollte später ausgefallen sein.[4]) Die Stadt Fa's bildete bei ihrer Gründung nicht ein einheitliches Ganzes, sondern sie bestand aus zwei von einander unabhängigen Städten ʿAdua al-Andalus und ʿAdua al-Ḳarūjīn. Das Wort ʿAdua bedeutet die Seite eines Tals. Im Jahre 192 d. H. (808) begann Idrīs den Bau von ʿAdua al-Andalus. Er umgab die Stadt mit Mauern und errichtete in ihr eine Moschee, die unter dem Namen Ǧāmiʿ al-Ašjāḥ bekannt war.[5]) Seinen Namen empfing ʿAdua al-Andalus von 8000 Familien aus Cordoba, die sich dort niederließen, nachdem sie von dem Umaijaden Ḥākim b. Hišām aus Andalusien verbannt worden waren.[6])

Im Jahre 193 (809), ein Jahr nach der Gründung der ersten Stadt, begann Idrīs ihr gegenüber eine zweite Stadt zu bauen, weil ihm die baumreiche Gegend mit ihren vielen Quellen und Bächen gefiel. Er errichtete dort die Moschee,

1) *Ḳarṭās* 17/18. 2) Ibn al-ʿIḏārī 218. 3) *Ḳarṭās* 18.
4) *Ḳarṭās* 23/24. 5) *Ḳarṭās* 19. 6) *Ḳarṭās* 25.

die Ǧāmiʿ aš-Šurafāʾ genannt wurde, ließ neben ihr eine Verkaufshalle, Ḳaisarīja, erbauen, und legte rings um die Moschee herum die Bazare an. Auch erbaute er dort sein Schloß, das später unter dem Namen Dār al-Ḳaiṭūn bekannt war. Er ermutigte die Leute, Häuser zu bauen und Gärten anzulegen, indem er denen, die dies getan hätten, bevor der Bau der Mauer vollendet war, ein ansehnliches Geschenk versprach. Die Gegend war so baumreich, daß die Leute dem Grund und Boden, den sie für die Anlage ihrer Häuser in Besitz nahmen, das für ihren Hausbau notwendige Holz entnehmen konnten.[1]) Diese Stadt wurde ʿAdua al-Ḳarūjīn genannt,[2]) weil 300 Familien aus Ḳairūān sich dort niederließen. Nachdem die Anlage der Mauern und Tore vollendet war, wies Idrīs den Stämmen ihre Plätze an. Es waren sowohl Araber von den Ḳais und den Azd, wie auch Berber wie die Ṣanhāǧa, Liwāta und Maṣūda, die sich in der neugegründeten Stadt ansiedelten.[3]) Auch Perser ließen sich in Faʾs nieder und eine große Anzahl Juden, deren Kopfsteuer jährlich 30000 Denare betrug.[4])

Idrīs ließ sein gesamtes Heer und die Anführer in ʿAdua al-Andalus wohnen und brachte dort auch seine Pferde, Kameele und sein Kleinvieh unter. In ʿAdua al-Ḳarūjīn wohnten mit ihm seine Mawālī und die Personen seiner näheren Umgebung, sowie die Kaufleute und Gewerbetreibenden.[5]) Diese ungewöhnliche Einteilung zeigt, daß Idrīs seinen Untertanen vertrauen konnte, da er mit dem Volk zusammen und von den Truppen getrennt lebte.

Beide Städte waren durchaus selbständig; jede hatte ihre Hauptmoschee, in welcher der Freitagsgottesdienst abgehalten wurde, hatte ihre Verkaufshalle, Ḳaisarīja, und ihre eigene Münze.[6]) Die Häuser der Stadt Faʾs hatten größtenteils 2 Stockwerke, doch gab es auch viele mit 3 oder 4 Stockwerken. Bei ihrem Bau verwendete man gern das dauerhafte Cedernholz.[6])

---

1) *Ḳarṭās* 19. 2) *Ḳarṭās* 25. 3) *Ḳarṭās* 24. 4) *Ḳarṭās* 19/24.
5) *Ḳarṭās* 24/25. 6) *Ḳarṭās* 22.

Idrīs trug auch Sorge für die Urbarmachung der Umgebung, die beiden Ufer des Wādi Fa's, der nach der Stadt genannt wurde, wurden von seiner Quelle bis zu seiner Mündung in den Sebū bebaut, Felder wurden angelegt und Dattelpalmen, Ölbäume und Weinstöcke angepflanzt.[1])

Fa's blieb in diesem Zustand, so lange Idrīs und seine Nachkommen herrschten. Als dann auf sein Geschlecht die Zanāta folgten, wurde die Stadt noch vergrößert. Fondaḳs, Bäder, Mühlen, Moscheen und Bazare wurden in ihr erbaut. Neue Berberstämme ließen sich in der Stadt nieder, wie die Zanāta, Ǧarāwa, Hawāra u. a. und bewohnten die Stadtteile, die nach ihnen benannt wurden.[2])

Trotz dieser Veränderungen erhielt sich in den beiden Städten der Gegensatz, der seit ihrer Gründung bestanden hatte. Die Männer von ʿAdua al-Andalus, die größtenteils Ackerbau trieben, waren kräftig und kriegerisch, die Handel und Gewerbe treibende Bevölkerung von ʿAdua al-Ḳarūǧīn hingegen verweichlicht und schwach.[3]) Häufig wohnten auch in beiden Städten Herrscher, die einander feindlich waren. So war es schon zu Jaʿḳūbī's Zeit, als dort zwei Idrīsiden einander befehdeten.[4]) Später saßen dort zwei feindliche Brüder der Zanāta.[3]) Ibn Ḥauḳal spricht von fortgesetzten Kämpfen der beiden Städte,[5]) und andere Schriftsteller sagen, daß ein bestimmter Kampfplatz vorhanden war, wo die Bewohner der beiden Städte ihre Fehden auszufechten pflegten.[6])

Die Trennung der beiden Städte erhielt sich bis in die Zeit der Almoraviden. Sulṭān Jūsuf b. Tāšfīn ließ die Mauern niederreissen, welche die beiden Städte trennten, und den freien Platz zwischen ihnen bebauen, so daß sie zu einer Stadt wurden.[7]) Fa's wurde im Laufe der Zeit eine sehr gewerbstätige Stadt, eine große Anzahl seiner Gebäude

---

1) *Ḳarṭās* 24. 2) *Ḳarṭās* 25. 3) *Ḳarṭās* 23. 4) Jaʿḳūbī 358, 5.
5) Ibn Ḥauḳal 65. 6) Bekrī 116; *Ḳarṭās* 22.
7) Ibn Ḫaldūn I, 241.

diente den verschiedenen Handwerken, wie ein aus der Zeit der Almoḥaden stammendes Verzeichnis zeigt.[1]) Alle Schriftsteller sprechen von der ungewöhnlich großen Anzahl der Mühlen, die es im Innern der Stadt gab, deren Anlage durch die Menge fließenden Wassers sehr leicht gemacht wurde. Wie Bekrī sagt, hatten viele Leute eine Mühle für ihren eigenen Bedarf an der Haustür.[2]) Jāḳūt sagt, daß in der Stadt mehr als 600 Mühlen vorhanden seien[3]) und nach dem *Kitāb al-Ḳarṭās* gab es innerhalb der Stadtmauer 472 Mühlen und außerdem noch 400 Papiermühlen.[1])

Einer der Mereniden, Sulṭān Abū Jūsuf Ja'ḳūb, erbaute sich neben der Stadt Fa's eine Residenz, die unter dem Namen al-Balad al-ǧadīd bekannt war.[4])

Der Verfasser des *Kitāb al-Ḳarṭās*, der Fa's in der Zeit der Mereniden sah, weiß die Vorzüge dieser Stadt nicht genug zu preisen und hebt besonders auch hervor, daß viele Gelehrte, Rechtskundige, Dichter und Ärzte in dieser Stadt gewohnt haben und dort das Studium der Wissenschaften, des Rechts, der Tradition und der arabischen Sprache stets mit Eifer betrieben worden sei.[5]) Auf diese Weise ist Fa's zu einer wichtigen Stätte der Kultur im Land der Berber geworden.

---

1) *Ḳarṭās* 25. 2) Bekrī 115. 3) Jāḳ. III, 842, 12.
4) Ibn Ḫaldūn II, 282. 5) *Ḳarṭās* 18.

Aḳlām.

Außer Fa's erbauten die Idrīsiden noch andere kleinere Städte, hauptsächlich, um in den vielen Kriegen, die sie gegen fremde Gegner und auch in der eigenen Familie zu führen hatten, eine Zufluchtsstätte zu haben. Zu diesen Städten gehört Aḳlām. Ibn Ḥauḳal sagt:[1]) »Es ist eine Stadt, welche die Idrīsiden gründeten. Sie hat eine Mauer, die Mūsā b. Abī al-ʿĀfija von ihr abhielt. Die Bewohner haben viel Wasser; die Stadt liegt in einem Dickicht zwischen steilen, hohen Bergen. Sie ist nur an einer Stelle zugänglich. Sie hat einen Mimbar und eine Moschee, wo für die Idrīsiden gebetet wird. Diese zogen sich in die Stadt zurück, als Mūsā sie belagerte. Bis in unsere Zeit ist diese Stadt ein Stützpunkt für sie. Die Stadt ist sehr fest und hat eine fruchtbare Umgebung, die einen reichen Ertrag liefert«.

1) Ibn Ḥauḳal 55/11.

Ḥaǧar.

Ḥaǧar an-Nasr, der Adlerfelsen, eine Stadt, welche der Idrīside Muḥammed b. Ibrāhīm in der Nähe von Sebta gründete,[1]) war eine starke unzugängliche Festung. Ibn Ḥauḳal sagt:[2]) »Auch Ḥaǧar ist eine große Stadt, welche auf einem mächtigen, hohen Berg neu erbaut ist und den Idrīsiden gehört. Die Stadt ist eine starke Festung, in der sie ihre Besitztümer haben. Sie gehört zu den Städten, denen die Idrīsiden eine bevorzugte Stellung einräumen, und die in großem Ansehen bei ihnen stehen. In der Stadt ist Wasser vorhanden, und es sind Gärten in ihr. Es führt keine Straße zu ihr und kein Weg außer von einer Seite, wo der Fußgänger sie erreichen kann. Die Stadt ist in einer fruchtbaren Gegend gelegen und erfreut sich ihres Wohlergehens und vieler Güter«.

Nukūr.

Sa'id b. Idrīs erbaute die Stadt Nukūr fünf Meilen vom Meer entfernt, zwischen zwei Flüssen, von denen der eine ihr den Namen gegeben hat. Sie hatte vier Tore, eine große, hauptsächlich aus Cypressenholz erbaute Moschee, viele Bäder und Bazare.[3])

---

1) Ibn Ḫaldūn I, 287. 2) Ibn Ḥauḳal 56, 1.
3) Ibn Ḫaldūn 179; Bekrī 90.

Ǧarāwa.

Abū'l-ʿAiš ʿIsā b. Idrīs gründete im Jahre 257 d. H. (871) die Stadt Ǧarāwa, welche von einer starken Festung beherrscht war. Eine Mauer von Lehmziegeln umgab die Stadt; sie hatte eine fünfschiffige Hauptmoschee, fünf Bäder, viele Brunnen und war von vielen Vorstädten umgeben.[1])

Baṣra.

Unter der Herrschaft der Idrīsiden wurde auch die Stadt Baṣra im Maġrib gegründet. Man kann den Berichten nicht entnehmen, ob dies auf Veranlassung des Ibrāhīm b. al-Ḳāsim b. Idrīs geschah, in dessen Gebiet die Stadt lag, oder ob es der Berberstamm der Maṣmūda aus eigenem Antrieb tat.[2]) Ihren Namen wird die Stadt wohl nach der ersten, von den Arabern im ʿIrāḳ gegründeten Stadt erhalten haben. Auch Baṣra im Maġrib wurde eine bedeutende Stadt, die zehn Tore und eine siebenschiffige Hauptmoschee hatte. Die Bewohner trieben hauptsächlich Flachsbau und Milchwirtschaft.[3]) Zur Zeit Jāḳūt's war die Stadt zerstört.[4])

---

1) Ibn al-ʿIḏārī 203.
2) Ibn al-ʿIḏārī 244. 3) Bekrī 110. 4) Jāḳ. I, 653, 2.

Städtegründungen der Berber in Nordafrika.

Die Berber hatten an den Städtegründungen der Araber in Nordafrika einen großen Anteil; die zuletzt angeführten Städte der Idrīsiden waren von arabischen Herrschern gegründet, aber hauptsächlich von Berbern besiedelt worden. Aus Berbern bestand auch ein großer Teil der Einwohnerschaft der Städte der Fāṭimiden. Während aber, im Vorhergehenden die Städte, die von arabischen Herrschern, oder solchen, die behaupteten es zu sein, ausführlich behandelt wurden, soll hier von den rein berberischen Städtegründungen, die als unter dem Einfluß der arabischen Städtegründungen in Nordafrika entstanden, nicht ganz zu übergehen sind, wenigstens ein kurzer Überblick folgen.

Nordafrika besaß im Altertum eine große Anzahl von Städten, die den Berbern, Phöniziern oder den Römern ihren Ursprung verdankten.[1]) In den Kriegen, die bei Beginn des Mittelalters auch die Länder Nordafrikas verwüsteten, wurden viele dieser Städte zerstört. Erst unter der arabischen Herrschaft begann dann in diesen Gegenden eine Ära neuer Städtegründungen. Dem Beispiel der Araber folgten die Berber, die mit besonderer Vorliebe bei ihren Bauten die Ruinen alter, römischer Städte benutzten.

---

1) KIEPERT, *Lehrbuch der alten Geographie*, 218 f.

Siǧilmāsa.

Die religiöse Bewegung der Ḫāriǧiten, die auch Nordafrika ergriffen hatte, veranlaßte die ersten Städtegründungen der Berber. Ṣofrītische Berber gründeten im Jahre 140 d. H. (757) am Rand der Wüste Siǧilmāsa.[1])

Tāhert.

Der Perser ʿAbd ar-Raḥmān b. Rustem b. Behram, das Haupt der Sekte der Abāḍīden, der aus Ḳairūān zu den ḫariǧitischen Berbern im Westen floh, wurde von diesen als Herrscher anerkannt und zum Bau einer Stadt aufgefordert. Bei römischen Ruinen an einem Ort, der von den Nebenflüssen des Šelif umgeben und leicht zu verteidigen ist, erbauten die Berber um die Mitte des 2. Jahrhunderts d. H. die Stadt Tāhert, in der das Geschlecht des persischen Fürsten 130 Jahre lang regierte, und in der noch jetzt Mozabiten, die Nachkommen dieser Ḫāriǧiten, leben.[2])

Andere Städte wurden von dem mächtigen Stamme der Ṣanhāǧā erbaut. Als ihre bisherigen Wohnsitze ihnen zu eng geworden waren, führte sie ihr Šaiḫ Zīrī b. Manād im Jahre 324 d. H. (936) zu den römischen Ruinen von Ašīr im Westen Ifrīḳījas, die sie wieder bewohnbar machten.[3])

Der Sohn Zīrī's Bulukkīn, dem später der nach Ägypten gehende Fāṭimide Muʿizz die Herrschaft über Ifrīḳīja und das Maġrib übertrug, erbaute drei Städte, an Stelle des römischen Icosium: Ǧazāʾir Banī Mazġana, das heutige Algier, Melīāna östlich vom Šelif und Lamdīja.[4])

---

1) Ibn al-ʿIḏārī 60 und 154.

2) Ibn Ḫaldūn I, 154; Ibn al-ʿIḏārī 203; Bekrī 67.

3) Jāḳ. I, 286, 10; *al-istibṣār* 58.

4) Ibn Ḫaldūn I, 197; Guides Joanne, *Algérie et Tunesie*, 5.

Ḳal'a Banī Ḥammād.

Ḥammād b. Bulukkīn gründete im Jahre 398 d. H. (1007) in den Bergen der Kitāmā die Festung, die als Ḳal'a Banī Ḥamād oder auch Ḳal'a Abī Tauwil bekannt war. Sie wird im *Kitāb al-istibṣār* als eine prächtige Residenz beschrieben, wie sie die Berber nach dem Vorbild der Araber zu bauen lernten.[1]) Die Festung wurde vergrößert, so daß sie zu einer Stadt wurde, als ein großer Teil der Bewohner des von den arabischen Nomaden verwüsteten Ḳairūān und anderer Städte Ifrīḳīja's sich dorthin flüchtete.[2])

Biǧāja (Bougie).

Nāṣir b. 'Ilnās b. Ḥammād fühlte sich auch in der von seinem Großvater erbauten Festung nicht sicher vor den Angriffen der Banū Hilāl und Sulaim und gründete deshalb jenseits des Gebirgs an der Küste, an der Stelle der alten römischen Stadt Saldae, die Stadt Biǧāja, welche nach ihrem Gründer auch Naṣrīja genannt wurde. Nach Jāḳūt soll Nāṣir b. 'Ilnās die Stadt gegründet haben, als er mit seinem Vetter Tamīm b. al-Mu'izz Krieg führte.[3]) Biǧāja wurde eine sehr bedeutende Handelsstadt.

---

1) Ibn Ḫaldūn I, 221. *Kitāb al-istibṣār* 56. Eine ausführliche Beschreibung der Ruinen gibt Beylié, *La Kalaa des Beni-Hammad*, Paris 1909.

2) Bekrī 49.

3) Ibn Ḫaldūn I, 26; Jāḳ. I, 495.

Tilimsan (Tlemcen).

Tilimsān, das in seinem Ursprung auf das römische Pomarium zurückgeht,[1]) wurde später von dem Berberstamm der Ifreniden bewohnt.[2]) Der Almoravide Jūsuf b. Tāšfīn, der die Stadt belagerte und eroberte, gründete an der Stelle, wo sein Lager gestanden hatte, eine neue Stadt, die er Takrārt nannte, was in der Berbersprache Lager bedeutet.[3]) Jāḳūt beschreibt Tilimsān:[4]) »Es sind zwei benachbarte ummauerte Städte; zwischen ihnen ist ein Steinwurf Entfernung. Die eine ist alt, die andere neugegründet. Letztere wurde von den den Liṯām tragenden Königen des Maġrib erbaut. Sie heißt Tāfrazt.[5]) In ihr wohnen das Heer, die Freunde des Herrschers und andere Menschen. Der Name der alten Stadt ist Aḳādīr; dort wohnen die Untertanen. Beide Städte sind wie Fusṭāṭ und Ḳāhira in Ägypten.«

Als der Merenide Abū Ja'ḳūb im Jahre 702 d. H. (1302) Tilimsān belagerte, erbaute auch er an der Stelle seines Lagers eine prächtige Stadt, die er Manṣūra, die Siegreiche, nannte.[6]) Diese Stadt wurde bald wieder zerstört, doch bestehen noch jetzt Ruinen von ihr.

Diese drei in geringer Entfernung von einander erbauten Städte der Berber erinnern an die Städtegründungen der Araber, wo wir häufig Gelegenheit hatten, dieselbe Erscheinung zu beobachten, und ebenso verhält es sich mit der Umgestaltung der Heerlager dieser Städte.[7])

---

1) Guides Joanne, *Algérie et Tunesie*, 152.

2) Ibn Ḫaldūn II, 105. 3) Ibn Ḫaldūn I, 242. 4) Jāḳ. I, 871, 1.

5) Diese Form des Namens beruht wohl auf einem Schreibfehler.

6) Ibn Ḫaldūn II, 323.

7) Eine ausführliche Beschreibung der Stadt gibt W. et G. Marçais, *Les monuments arabes de Tlemcen*, Paris 1903.

Marrākuš (Marokko).

Der Almoravide Jūsuf b. Tāšfīn erbaute sich eine neue Residenz, Marrākuš, mitten im Land unterhalb der Berge, in denen der Berberstamm der Masāmada lebte, der einen ungewöhnlichen Reichtum an Lebensmitteln besaß. Er errichtete in der Stadt eine Burg, in der er seine Waffen und sonstigen Besitztümer aufhob.[1])

Unter seinem Enkel wurde die Stadt von dem Almohaden ʿAbd al-Muʾmen belagert, der an der Stelle seines Lagerplatzes eine neue Stadt erbaute. Nachdem er die Stadt erobert hatte, machte ʿAbd al-Muʾmen Marrākuš zu seiner Residenz und ließ dort ausgedehnte Gärten anlegen.[2])

---

1) Ibn Ḫaldūn I, 240; Ibn al-Aṯīr IX, 428.

2) Ibn al-Aṯīr X, 411; Jāḳ. IV, 478, 9; Ḳazwīnī II, 73.

Die letzten von den Arabern gegründeten Städte, mit denen wir uns noch zu beschäftigen haben, liegen in Spanien. In diesem Land sowie auch in Sizilien bewohnten die Araber die alten Städte, die sie vorfanden, und neue Städtegründungen fanden nur ausnahmsweise statt.

Baǧǧāna.

Die andalusischen Seeleute, die Tenes verließen, erbauten die schon bei Gelegenheit der Gründung der Stadt Tenes (oben S. 144) erwähnte Stadt Baǧǧāna. Iṣṭaḫrī sagt:[1] »Man kennt in diesem Land keine neugegründete Stadt außer Baǧǧāna, denn diese ist neu erbaut an den Grenzen der Landschaft Albīra«. Ähnlich wie Iṣṭaḫri, drückt sich auch der von ihm abhängige Ibn Ḥauḳal[2] aus.

Ruṣāfa.

Wenn Iṣṭaḫrī Baǧǧāna als die einzige von den Arabern in Spanien neu gegründete Stadt bezeichnet, so ist dies nicht ganz richtig; denn außer ihr sind noch einige Residenzen der Herrscher in der Nähe der Hauptstadt von den Arabern erbaut worden. Schon ʿAbd ar-Raḥmān, der erste Umaijade, der in Spanien herrschte, erbaute nordwestlich von Córdoba Ruṣāfa, das er nach der Residenz seines Großvaters Hišām in Syrien nannte. Er ließ dort Gärten anlegen, in denen seltene Pflanzen wuchsen, die aus dem Orient, zum großen Teil aus seiner syrischen Heimat, stammten.[3] Jāḳūt führt die Verse an, in denen ʿAbd ar-Raḥmān dem Heimweh Ausdruck gibt, das durch den Anblick einer einsamen Palme in den Gärten von Ruṣāfa in ihm erweckt wurde.[4]

1) Iṣṭaḫrī 42. 2) Ibn Ḥauḳal 75, 10.
3) Al-Maḳḳarī I, 304. 4) Jāḳ. II, 786, 16.

Zahrā'.

ʿAbd ar-Raḥmān III. an-Nāsir Lidīnallāh, dessen Regierung den Höhepunkt der Macht der Umaijaden in Spanien bezeichnet, von denen er der erste war, der auf die Würde des Ḫalīfats Anspruch machte, beschloß den Bau einer Residenz, die, wenn auch nicht an Größe, so doch an Pracht und Herrlichkeit mit denen der ʿAbbasiden wetteifern konnte. Er nannte sie az-Zahrā' »die Glänzende«. Die Erzählung bei al-Maḳḳarī, wonach ʿAbd ar-Raḥmān die Stadt auf den Wunsch einer Lieblingssklavin erbaut und nach ihr benannt habe, ist wohl in das Gebiet der Fabel zu verweisen, ebenso wie die andere, wonach der Ḫalīf für den Bau das Geld benutzte, das eine seiner Favoritinnen hinterlassen hatte, weil er es nicht ihrem Wunsch gemäß zum Loskauf gefangener Muslime verwenden konnte, da es in seiner Zeit in den Ländern der Franken keine gab.[1])

Über den Bau der Stadt berichtet Ibn Ḥauḳal:[2]) »ʿAbd ar-Raḥmān b. Muḥammed erbaute westlich von ihm (von Córdoba) eine Stadt, die Zahrā' genannt wurde, in der Ebene vor dem Berge, der unter dem Namen Baṭlas bekannt ist. Er legte in ihr Bazare an, baute Bäder, Ḫane, Schlösser und Lustgärten. Er ließ dorthin die Wohnungen der Bevölkerung verlegen und befahl seinem Ausrufer zu verkünden, daß, wer in der Nachbarschaft des Sulṭān ein Haus erbauen oder seine Wohnung nehmen wolle, 400 Dirham erhalten solle. Die Leute beeilten sich zu bauen, so daß sie sich dort gegenseitig drängten und ihre Zahl immer zunahm, bis daß die Gebäude zwischen Córdoba und Zahrā' sich fast berührten. Sie überführten das Schatzhaus, die Dīwāne und die Magazine dorthin. Alles dieses ist aber nach Córdoba

1) Al-Maḳḳarī I, 344. 2) Ibn Ḥauḳal 77, 1.

zurückgekehrt, da der Tod ihrer Leute in Zahrā' und die Plünderung ihrer Besitztümer ihnen eine böse Vorbedeutung erschien«. Auch Jāḳūt[1]) spricht von der großen Pracht, mit der die Stadt erbaut wurde, und den ungeheuren Geldsummen, die auf sie verwandt wurden, ein Drittel der ganzen Einkünfte Andalusiens. Ausführlicher ist der Bericht, den Abū'l-Maḥāsin gibt.[2]) Wenn man ihn auch nicht immer wörtlich auffassen darf, so läßt sich doch daraus ersehen, mit welcher Pracht und welchem Aufwand diese Residenz erbaut wurde, zu deren Ausschmückung auch ein fränkischer König und ein Bischof durch ihre Geschenke beitrugen:

»In dem Jahre 325 d. H. (937) gründete der Emīr von Andalusien an-Nāṣir Lidīnallāh der Umaijade Zahrā'. Der Betrag der Baukosten erreichte jeden Tag eine unermeßliche Höhe. Man pflegte jeden Tag 6000 behauene Steine in die Stadt hineinzuschaffen, außer den Backsteinen und dem anderen Material. Man holte Marmor aus den Gegenden des Maġrib und brachte 4300 Säulen in die Stadt. Der König der Franken schenkte dem Emīr 40 Säulen. Was die rosaen und die grünen Säulen anbetraf, so stammten sie aus Ifrīḳija. Die vergoldete Wanne wurde aus Konstantinopel herbeigeschafft. Auf einer kleinen Wanne waren die Figuren eines Löwen, einer Gazelle, eines Adlers, einer Schlange und ähnliches. Sie war ganz aus Gold, worin Edelsteine eingesetzt waren. Der Emīr pflegte ein Drittel der Einkünfte Andalusiens für den Bau auszugeben. Diese betrugen damals 504830 Dirhem. Zwischen Zahrā' und Córdoba war eine Entfernung von vier Meilen. Die Länge der Stadt betrug 1600 Ellen, ihre Breite 1070 Ellen. Im Islām ist keine schönere Stadt erbaut worden; doch war sie klein im Verhältnis zu anderen Städten. An ihren Mauern waren 300 Türme. Ein Drittel der Stadt wurde von den Schlössern der Ḫalifen eingenommen, ein Drittel von der Dienerschaft, ein Drittel von Gärten. Man sagt, daß in ihr ein Teich

1) Jāḳ. II, 962, 18. 2) Abū'l Maḥāsin II, 281.

war, der mit Quecksilber gefüllt wurde. Es wird auch gesagt, daß an ihrem Bau 1000 Werkmeister arbeiteten und jeder 12 Tagelöhner unter sich hatte. Diese Stadt ist bereits um das Jahr 400 d. H. verbrannt und zerstört, und es sind von ihr nur noch Ruinen und Mauern vorhanden.«

Bei einem Vergleich dieser beiden Berichte fällt es auf, daß bei der Einteilung der Stadt, die Abū'l-Maḥāsin gibt, für die Bevölkerung kein Platz bleibt, die der Ḫalīf nach Ibn Ḥauḳal mit Versprechungen herbeizog. Man muß wohl annehmen, daß diese sich außerhalb der eigentlichen Stadt anbaute.

Ibn al-ʿIḏārī und al-Maḳḳarī ergänzen in mancher Hinsicht den Bericht des Abu'l-Maḥāsin. Sie erzählen, wie der Transport des Marmors organisiert war. Drei Männer, der Baumeister ʿAbd Allāh b. Jūnis, Ḥasan b. Muḥammed und ʿAlī b. Ǧaʿfar al-Iskandarānī beaufsichtigten ihn und erhielten für jeden Marmorblock 10 Denare, nach einem andern Bericht für einen Marmorblock 3 und für eine Säule 8 Denare.[1] 1013 Säulen sollen aus Ifrīḳīja geholt worden sein. Der rosa und grüne Marmor stammte hauptsächlich aus den Ruinen Karthago's und einer Kirche in Sfax. Andere Marmorarten wurden spanischen Steinbrüchen entnommen, unter denen die Tarragona's besonders genannt werden. Almerīja lieferte weißen, die Gegend von Malaga buntgefleckten Marmor.[2]

Eine besonders kostbare Zierde des Schlosses von Zahrā' war die auch von Abū'l-Maḥāsin erwähnte, im Schlafgemach des Ḫalīfen aufgestellte Wanne, die aus Konstantinopel oder Syrien stammte, von wo sie der Philosoph Aḥmed al-Jūnānī und der auf seiner Pilgerfahrt nach Jerusalem in diese Gegenden gekommene Bischof Recemundus — ربيع الاسقف nennen ihn Ibn al-ʿIḏārī und al-Maḳḳarī — mitnahmen, nach Andalusien brachten und ʿAbd ar-Raḥmān schenkten.[3] Al-

1) Ibn al-ʿIḏārī II, 246; Al-Maḳḳarī 373. 2) Al-Maḳḳarī I, 373, 346.
3) Ibn al-ʿIḏārī II, 247; Al-Maḳḳarī I, 373 f.

Maḳḳarī berichtet, daß an dieser grünen, ursprünglich nur mit menschlichen Gestalten geschmückten Wanne zwölf als Wasserspeier dienende Tierfiguren aus Gold mit eingesetzten Perlen und Edelsteinen angebracht wurden, die im Arsenal von Córdoba gearbeitet worden waren.[1]) Auch sonst wurde in Zahrā' die Darstellung lebender Wesen durchaus nicht vermieden. Unter den größten Sehenswürdigkeiten der Residenz nennt al-Maḳḳarī wunderbare Abbildungen von Menschen تماثيل عجيبة الاشخاص.[2]) Die Aufsicht über den Bau der Stadt übertrug der Ḫalīf seinem Sohn al-Ḥakim, weil er keinem andern traute. Auch noch unter al-Ḥakim's Regierung, im ganzen ungefähr 40 Jahre lang, wurde an der Ausschmückung Zahrā's gearbeitet,[3]) dessen Pracht die früheren Bauten weit übertraf, die ʿAbd ar-Raḥmān durch geschickte Baumeister, von denen einige aus Baġdād und Konstantinopel stammten,[4]) hatte ausführen lassen. Die größte Bewunderung erregte der mit Gold und Silber geschmückte Audienzsaal, der in phantastischer Weise beschrieben wird.[5]) Al-Maḳḳarī rühmt Zahrā' als eine Stadt, die nach dem Urteil aller Reisenden, die sie besuchten, nicht ihresgleichen auf Erden hatte.[2])

Außer der soeben beschriebenen prächtigen Residenz, ließ ʿAbd ar-Raḥmān III. noch eine andere Stadt in Andalusien erbauen, das in der Nähe von Jaen gelegene Ubbada, das unter dem Namen Ubbada al-ʿarab bekannt war.[6])

---

1) Al-Maḳḳarī I, 373 f. 2) Al-Maḳḳarī I, 372.
3) Al-Maḳḳarī I, 374, 371. 4) Al-Maḳḳarī I, 380.
5) Al-Maḳḳarī I, 346. 6) Jāḳ. I, 78, 19.

Zāhira

Wie der Bau Zahrā's sich an die glücklichste Zeit der Regierung der Umaijaden in Spanien knüpft, so bezeichnet die Gründung Zāhira's den Verfall ihrer Macht. Der Ḥāǧib[1]) Ibn Abī ʿĀmir al-Manṣūr, der als Reichsverweser sich der Herrschergewalt bemächtigt hatte, so daß dem schwachen Ḫalifen Hišām al-Muaijad, auch als er mündig war, nur ein äußerer Schein der Macht blieb, wollte eine eigene Residenz besitzen. Er gab deshalb im Jahr 368 d. H. (978) den Befehl, in der Umgebung von Córdoba eine neue Stadt zu bauen, der er den Namen Zāhira gab, der ebenso wie Zahrā' von زهر »glänzen« abgeleitet ist. Wenn die neue Residenz auch nicht der alten an Pracht gleichkam, so erlangte sie doch die politische Bedeutung, die jene verlor. Im Jahre 370 d. H. (980) ließ sich al-Manṣūr in Zāhira nieder und wies den unter seinem Befehl stehenden Wezīren, Sekretären und Ḳā'ids Ḳaṭaʿi an. Die Schatzkammer, Rüstkammer und die Dīwâne wurden in die neue Residenz verlegt. Die Bevölkerung folgte in großen Scharen dem mächtigen Reichsverweser, während der Ḫalīf einsam und unbeachtet in seinem Schloß blieb.[2]) Dieser Zustand dauerte auch unter den Nachkommen al-Manṣūr's fort, bis diese durch einen Volksaufstand gestürzt wurden, in dem sowohl Zāhira wie auch Zahrā' zerstört wurden.[3])

---

1) Während bei den ʿAbbasiden der Ḥāǧib nur der erste Diener am Hof des Ḫalifen war, nahm er bei den Umaijaden in Spanien die Stellung des ersten Ministers ein. Über den Wechsel der Bedeutung dieses Titels bei den verschiedenen Dynastien und in den verschiedenen Zeiten vgl. M. Amari, *Journal asiatique*, Ser. IV, Vol. VII, 213, Anmerkung 8.

2) Al-Maḳḳarī I, 258, 380 f. 3) Al-Maḳḳarī I, 387.

Nachdem wir die Städtegründungen der Araber in Asien, Afrika und Spanien betrachtet haben, wollen wir zum Schluß noch versuchen, durch einen kurzen Überblick uns die kulturelle Bedeutung dieser Städte noch klarer vorzuführen. Wir dürfen wohl ohne Übertreibung sagen, daß die Städtegründungen der Araber dazu beigetragen haben, alte Kulturwerte zu erhalten und neue zu schaffen.

Die von den Arabern gegründeten Städte haben erhaltend gewirkt. Es war ein großes Glück für die Länder, daß der Ḫalīf ʿUmar nicht die fruchtbaren Ländereien Babyloniens und Ägyptens unter die Araber verteilte, wie diese es wünschten,[1]) sondern, daß er sie den alten Eigentümern beließ, die sie in der althergebrachten Weise bestellten und dafür Abgaben entrichteten, während die Araber sich in Städten ansiedeln mußten. Schlimmer noch als eine Verteilung des Grundbesitzes unter die Araber wäre es für die Länder gewesen, wenn die zahlreichen an der Eroberung beteiligten Beduinen ihr Nomadenleben in ihnen fortgesetzt hätten. In diesem Fall würde wohl über die Länder dasselbe Unheil hereingebrochen sein, wie es später die in dieser Arbeit öfters genannten Banū Hilāl und Sulaim über Ifrīḳīja brachten, wo sie ihr Nomadenleben fortsetzten. Sie verwüsteten die Felder, zerstörten die Baumanpflanzungen, verdarben die Bewässerungsanlagen, machten Handel und Verkehr unmöglich, plünderten und zerstörten Städte und Dörfer, sodaß blühende Landschaften zu einer Wüste und Einöde wurden.[2]) Vor einem solchen Schicksal wurden die alten Kulturländer am Euphrat und Tigris und in Ägypten dadurch bewahrt, daß auch die Beduinen sich in den Städten ansiedelten.

---

1) Bālaḏ. 265/66 und 215.

2) Ibn al-Aṯīr IX, 388/390; Ibn Ḫaldūn I, 26.

In einem großen Gegensatz zu der Kulturfeindlichkeit der Nomaden steht das Verhalten der in den Städten ansäßig gewordenen Araber und der Mischbevölkerung, die dort in den folgenden Generationen durch Heirat zwischen Arabern und Einheimischen entstand. Diese Bewohner der von den Arabern gegründeten Städte strebten mit Erfolg darnach, sich Kultur anzueignen, wobei anfangs die einheimische Bevölkerung die Lehrer der Araber waren. Diese Kulturarbeit hat sich auf den verschiedensten Gebieten betätigt. Wenn man alles zusammenfaßt, was sich in bezug auf Bodenkultur und technische Leistungen an die von den Arabern gegründeten Städte knüpft, so ist es nicht wenig.

Die sumpfige Umgebung von Baṣra wurde durch die Anlage eines weit verzweigten Netzes von Kanälen urbar gemacht. Von Baġdād, Sāmarrā', Fa's berichten die Schriftsteller, daß die Umgebung dieser Städte besonders sorgfältig bebaut wurde und daß überall Felder und Gärten mit den verschiedensten Bäumen und Pflanzen angelegt wurden. Bald nach der Erbauung Fusṭāṭ's wurde der Amnis Trajanus wieder ausgegraben. Die Baḥīra von Tūnis wurde von neuem schiffbar gemacht. Die künstliche Anlage des Hafens von Mahdīja und die Wasserversorgung von Ḳairūān waren bedeutende Werke.

Landstraßen wurden gebaut, welche die neugegründeten Städte der Araber unter einander und mit den anderen Städten des Landes in Verbindung setzten, und neben den Flüssen und Kanälen dem Handel dienten, welcher in den rasch emporblühenden arabischen Städten in großartiger Weise betrieben wurde.

Alle großen arabischen Städte waren bedeutende Handelsstädte, in deren Bazaren die Waren weitentfernter Gegenden ebenso wie die Erzeugnisse der eigenen Industrie umgesetzt wurden.

Durch den Handel begünstigt, gelangte auch das Handwerk zu hoher Blüte. Jede der großen arabischen Städte hatte Industrien, die in ihr zu besonderer Vollkommenheit

gelangt waren, und deren Erzeugnisse auch nach anderen Ländern versandt wurden. Manche dieser Industrien knüpften an solche an, die schon früher in der Gegend bestanden, wie die Keramik in Fusṭāṭ und die Metallarbeiten in Mauṣil. Andere Industrien wurden in weite Ferne verpflanzt, wie die Papierfabrikation nach Fa's.

Neben dem Handwerk blühte auch die Kunst, welche die Moscheen und die Paläste der Herrscher schmückte. Allerdings schloß diese Kunst sich zuerst durchaus an die Formen der alten Kunst der eroberten Länder an und lag in den Händen einheimischer Künstler. Dann aber wurde sie doch auch auf manchen Gebieten selbständig und schuf Werke von großer Schönheit.

Mehr noch als die Kunst, wurde die Wissenschaft in den neugegründeten Städten der Araber gepflegt. Natürlich war diese Wissenschaft auch in den anderen Städten der islāmischen Reiche zu finden. Aber wir dürfen wohl ohne Übertreibung sagen, daß sie sich gerade in den von den Arabern neugegründeten Städten, besonders in denen des ʿIrāḳ, in ganz besonderer Weise entwickelt hat. Wir haben gesehen, wie schon der Ḫalīf ʿUmar Männer in die neugegründeten Städte schickte, um die Einwohner im Ḳurʾān und in der Rechtswissenschaft zu unterrichten. In Baṣra und Kūfa, den beiden ältesten Städtegründungen der Araber, wurde vor allem die arabische Sprachwissenschaft ausgebildet. Hier wurden die Regeln der arabischen Grammatik festgestellt, die Werke der arabischen Dichter wurden gesammelt und kritisch behandelt und die historischen Überlieferungen wurden niedergeschrieben. Nach der Gründung Baġdād's sammelten sich die Gelehrten dort am Hof der Ḫalīfen, wo sie Hilfe und Unterstützung fanden. Es zogen dorthin die besten Kenner des Ḥadīṯ und der Geschichte aus Medīna, wo diese Wissenschaft mit ganz besonderem Eifer betrieben worden war. Von den Begründern der sunnitischen Rechtssysteme hielten sich zwei eine Zeitlang und einer dauernd in Baġdād auf. Wie einerseits

Ḳur'ān und Tradition, so beherrschte andererseits die griechische Wissenschaft das geistige Leben der Völker des Islām. Die Übersetzungstätigkeit, die diesen erst die verschiedenen Gebiete der griechischen Wissenschaft zugänglich machte, knüpfte sich zum großen Teil an Baġdād, wo der Befehl eines Ḫalīfen den ersten Anstoß hierzu gab.

Wenn auch die andern von den Arabern gegründeten Städte für die Wissenschaft nicht die gleiche Bedeutung hatten, wie die großen Städte des ʿIrāḳ, so wurde doch in allen mit Eifer gelehrt und gelernt. Wie wir gesehen haben, besassen sie alle ihre Hochschulen und Bibliotheken, und es herrschte in ihnen ein reges geistiges Leben, besonders in Mauṣil, Fusṭāṭ, Ḳāhira, Tūnis und Fa's.

Diese kurze Zusammenfassung bestätigt den Eindruck, den man schon bei der Betrachtung der einzelnen von den Arabern gegründeten Städte empfängt, daß viele dieser Städte — zum Teil in sehr kurzer Zeit — eine große Höhe geistiger und materieller Kultur erreicht haben, die um so bewunderungswürdiger erscheint, wenn man bedenkt, wie wenig die primitive Anlage der als Heerlager erbauten ältesten Städte der Araber eine solche Entwicklung erwarten ließ.

Verzeichnis
der in der Arbeit erwähnten Städte

(in der Reihenfolge des arabischen Alphabets).

Ubbada 163.
Adana 77.
Arzan ar-Rūm (Erzerum) 80.
Ašīr 155.
Aḳlām 151.
Anṭarṭus 71.
Babylon (in Ägypten) 95.
Bağğāna 159.
Biğāja (Bougie) 156.
Barḏa'a 80.
Baṣra (im 'Irāḳ) 11.
Baṣra (im Maġrib) 153.
Baġdād 50.
Balunījās 71.
Bailaḳān 80.
Tāhert 155.
Tikrūān 121.
Tilimsān (Tlemcen) 157.
Tenes 143.
Tūnis 131.
Ġazā'ir Banī Mazġana (Algier) 155.
Ġazīra Ibn 'Umar 83.
Ġarāwa 153.
Ġa'farīja 66.
Ġīza 105.
Ḥağar 152.
Ḥadaṯ 79.
Ḥadīṯa (am Euphrat) 45.
Ḥadīṯa (am Zāb) 83.
Ḥiṣn Manṣūr 79.
Ḥilla 68.
Dabīl 80.
Rāfika 84.
Raḥba 85.
Ruṣāfa (in Baġdād) 60.
Ruṣāfa aš-Ša'm oder Ruṣāfa Hišām 75.
Ruṣāfa (bei Kūfa) 44.
Ruṣāfa (bei Ḳairūān) 127.
Ruṣāfa (bei Córdoba) 159.
Ruṣāfa Abū'l 'Abbās siehe Hāšimīja (bei Anbar).
Raḳḳāda 128.
Ramla 73.
Raī 88.
Zāhira 164.
Zibatra 79.
Zahrā' 160.
Sāmarrā' 63.
Siğilmāsa 155.
Šamkūr 80.
Šīraz 91.
Ṣabra siehe Manṣurīja.
Ṣūr (Tyrus) 71.
Ṭarsus 77.
'Abbāsīja (bei Ḳairūān) 125.
'Abbāsīja (bei Tāhert) 126.
'Abbāsīja, Ṭobna 126.

ʿAskar (bei Fusṭāṭ) 109.
ʿAskar al-Mahdī siehe Ruṣāfa (in Baġdād).
ʿAskar Mukram 96.
ʿAsḳalān (Askalon) 72.
Akka 71.
Ain Zarba 78.
Fa'ş 146.
Fusṭāṭ 95.
Kālīḳala siehe Arzan-ar-Rūm.
Ḳāhira 112.
Ḳazwīn 90.
Ḳaṣr Ibn Hubaira 49.
Ḳaṭāʾiʿ 110.
Ḳalʿa Abī Ṭauwil siehe das folgende
Ḳalʿa Banī Ḥammād 156.
Ḳairūān 118.
Ḳaisārīja (Caesarea) 72.
Kanīsa as-Saudā' 78.
Kūfa 29.
Ladikīja (Laodicea) 72.
Lamdīja 155.
Mutawakkilīja siehe Ǧaʿfarīja u. Šamkūr.
Maḥfuẓa 93.
Muḥammadīja 142.
Medīna Ibn Hubaira 41.
Medīna Mūsā 90.
Marrākuš (Marokko) 158.
Marāġa 87.
Maraḳīja 71.
Marʿaš (Marasion) 78.
Masīla siehe Muḥammadīja.
Maṣīṣa (Mopsuestia) 77.
Malatīja (Melitene) 79.
Melīāna 155.
Manṣūra (im Sind) 94.
Manṣūra (bei Tlemcen) 157.
Manṣurīja 129.
Mahdīja 137.
Mauṣil (Moṣul) 81.
Našawā 80.
Nukūr 152.
Hārūnīja 78.
Hāšimīja (bei Anbar) 42.
Hāšimīja (bei Kūfa) 42.
Hamaḏān 89.
Wāsit 46.
Wahrān (Oran) 145.
Unbenannte arabische Stadt auf Cypern 71.

Akademische Buchdruckerei von F. Straub in München.

A. V. WILLIAMS JACKSON

The Allegory of the Moths and the Flame, translated from the Mantiq aṭ-Ṭair of Farid ad-Din 'Attar.

From the Journal of the American Oriental Society,
Vol. xxxvi, 1917, pp. 345-347.

The Allegory of the Moths and the Flame, translated from the Manṭiq aṭ-Ṭair of Farīd ad-Dīn 'Attār.—By A. V. WILLIAMS JACKSON, Professor in Columbia University, New York City.[1]

Persian poetry has had in its voice a mystic note for more than a thousand years, and one can hardly touch on the theme of Persian literature without ringing changes on the major key of mysticism, because the Ṣūfī note of veiled allegory and masked symbolism is a dominant chord in much of its verse. To appreciate the spirit of Persian poesy's very being, one must understand the fundamental elements of its harmony, its emblematic nature, the delicate interchange of sign and thing signified, subtle play of disguised meanings, esoteric allusions, phraseology with hidden implications that were understood of the elect, and all the refined spiritualization of physical and material images, pseudo-erotic in their nature. This literary species requires that same delicate method of interpretation which may be illustrated by our own understanding of the 'Song of Solomon' or measured by our appreciation of the seventeenth-century English poets Donne, Vaughan, the Fletchers, and Crashaw. Concerning these British bards, our American poet and critic George Edward Woodberry once said: 'The language is that of love-passion, but directed to supersensual objects of sense.' This sentiment may be employed equally to describe most of the Persian Ṣūfī writers.

The paragon of Persian mystic poets in the twelfth century was 'Attār; in the thirteenth it was Rūmī. These two mystics overtop all the rest, even Jāmī in the early fifteenth century. By way of illustration I shall have to content myself here with a few lines from the masterpiece of Farīd ad-Dīn 'Attār, of Nīshāpūr, a composition that gives an allegorical portrayal of the longing of the human soul for union with the Divine.

The birds, assembled, start out on a quest to find the mysterious Sīmurgh-bird, the embodiment of an ideal, under the guid-

[1] This translation, with its introduction, is an extract from the Presidential Address delivered at the meeting of the Society in Washington, April 24, 1916.

ance of their leader, the hoopoo (*hudhud*). To beguile the time on their pilgrimage they narrate stories with a metaphysical bearing. The story narrated in the seventh valley, that of annihilation and death, brings in the idea of merging into the divine essence and finding annihilation in God (*fanā fi'llāh*).[2]

The poem is filled with the symbolic language of Ṣūfiism. FitzGerald admirably caught its spirit in his free version of the 'Bird-Parliament,' with its catchwords of devotion, hidden under seemingly commonplace terms, and its spiritual ecstasy concealed beneath what appear to be mere offhand allusions. The allegory here presented is given, however, in a version prepared by myself, which adheres more closely to the original text.

THE MOTHS AND THE FLAME

[SEVENTH VALLEY, OR THE VALE OF SELF-RESIGNATION AND ANNIHILATION (*Faqr u Fanā*)][3]

ONE night the Moths into grave Conclave came,
Eager to find the *Taper-lamp,* their aim.
The Conclave voiced: ' 'Tis fit that *one,* a-wing,
Should find the *Goal,* some certain tidings bring.'
A *Moth* flew forth, out toward that Castle far,
Saw in the Castle's court the *Lamp's* bright star,
Flew back, and his report all open threw;
Explained—but without knowledge real—his view.
Then spake the Moth-chief, sage of the Conclave grave:
'No knowledge true of the *Lamp* our envoy gave.'
So went a Second, passed a-close the *Light,*
But only struck the Taper's edge in flight.
His wings were singed by the rays of the sought-for Flame;
Yet won the *Lamp;* the *Moth* returned a-lame.
He too, when back, some secrets could reveal,
But naught of *Union* with the *Lamp* unseal.
The Master spake: 'Loved Liege, naught is thy sign!
Thy proffered proof much as thy Mate's, in fine.'

---

[2] Cf. Browne, *Literary History of Persia,* 1. 438-442; 2. 514.
[3] Farīd ad-Dīn 'Attār, ed. de Tassy, p. 159 (l. 3958-3971); tr. p. 222-223.

Then flew a Third—drunken with Love's desire,
Folded his wings completely in the *Fire,*
Holding them all the while amidst the *Flame,*
Till, lost in Joy, he One with *It* became.
He grasped the Fire outright from top to toe,
His body like the Fire, one single glow.
The Chief exclaimed—who saw afar, amaze,
His Color, Substance, all in One, i' the Blaze—
'*That* Moth alone, who thus within *It* burned,
The *Mystery* knows—but ne'er to tell returned.'

704

SÄCHSISCHE FORSCHUNGSINSTITUTE IN LEIPZIG
FORSCHUNGSINSTITUT FÜR INDOGERMANISTIK
INDISCHE ABTEILUNG

Nr. 1

ON THE LITERATURE OF THE SHVETAMBARAS OF GUJARAT

1922

IN KOMMISSION BEI MARKERT & PETTERS
LEIPZIG, SEEBURGSTR. 53

SÄCHSISCHE FORSCHUNGSINSTITUTE IN LEIPZIG
FORSCHUNGSINSTITUT FÜR INDOGERMANISTIK
INDISCHE ABTEILUNG
Nr. 1

ON THE LITERATURE OF THE SHVETAMBARAS OF GUJARAT

BY

JOHANNES HERTEL

LEIPZIG
UNIVERSITÄTSSTRASSE 15
1922

To be had of Messrs. Markert & Petters, Leipzig, Seeburgstr. 53, and of Mr. Harshachand Bhurabhai, Benares.

294.4
Hea/en

Ask a lady or a gentleman belonging to the educated classes of European population: 'Who was the Buddha, and what is Buddhism?', and she, or he, will at once give an answer to your question, saying, that the Buddha was the founder of a great religion, the main doctrine of which is the attainment of *nirvāṇa*, especially by practising compassion towards all the creatures of our globe, and that this religion, after the Buddha's death, not only conquered India, but, in the course of a couple of centuries, was spread all over Eastern Asia including Japan, over Indo-China, and over the islands of the Pacific Ocean. A huge literature on the Buddha and Buddhism exists in Europe, and especially in Germany.

Ask the same lady or gentleman: 'Who was the Jina, and what is Jain religion?', and she, or he, will stare at your face in helpless bewilderment Even amongst European *scholars* there are comparatively few persons who realize the full importance of Jainism, and the mighty influence which it was, and is exercising on Indian civilization, especially on Indian religion and morals, arts and sciences, literatures and languages.

Buddhist influence had its time; and it was scanty in the domain of Indian literature and sciences. Even that one composition which, among the other religious works of the Buddhists, has a real importance for international folklore, has been greatly overvalued as a source, and is evidently open to criticism from the literary point of view. It is growing more and more evident that Buddhist originality is scanty in its religious doctrines, and even more so in its literary productions; and there is some good reason in the Kapālin's utterance, who to the Bauddha monk pronouncing the formula **णमो बुद्धाअ**, i. e. 'adoration to the Buddha', gives the following satirical answer: **नमः खरपटायेति वक्तव्यं येन चोरशास्त्रं प्रणीतम् । अथवा खरपटादप्यस्मिन्नधिकारे बुद्ध एवाधिकः । कुतः ।**

वेदान्तेभ्यो गृहीत्वार्थान् यो महाभारतादपि ।
विप्राणां मिषतामेव कृतवान् कोशसञ्चयम् ॥[1])

i. e.: 'You had better say: «Adoration to Kharapaṭa» — to that Kharapaṭa who was the author of the thieves' compendium. But I am mistaken. For in this domain the Buddha is even more proficient than Kharapaṭa. Why?

Having taken away the riches (i. e. the purport, the doctrines) from the Upanishads he even sacked the Mahābhārata, while the Brahmins were slumbering, and this was the way, in which he filled his own treasury!'

From about the 8th century A. D., Buddhism completely disappeared from the Indian soil, whereas Jainism not only continued to exist there, but to participate most actively in the development of every branch of Indian civilisation. The adherents of the Jain creed are divided into two great confessions, or communities, the *Digambaras*, and the *Śvetāmbaras*. On the latter, and especially on those of Gujarat, I beg the readers' permission to say some words in the following lines.

According to the Jain doctrine every living being stores up a certain amount of good and of bad actions in every existence, and this amount of previous deeds is known by the name of *karman*. This karman is represented as something *material*, and it must be completely *consumed*, before a soul can possibly be released from the migration of souls (*saṃsāra*), and attain final and eternal bliss (*nirvāṇa*, *mōkṣa*). It depends on *karman* whether a soul in its subsequent existences is incorporated in the body of an animal, of a human creature, or of a god, or of a demon, whether it is to spend its existences on earth, or in one of the several heavens or hells. On *karman* exclusively depend the amount of happiness or misfortune which every soul is to undergo, the caste in which it is to be born, and even its intellectual and moral qualities. During every new existence the soul is gathering new, or, as the case may be, consuming old karman. Even the least good action leads to good, and the least bad action leads to bad consequences. There

1) Mattavilāsaprahasanam, Trivandrum Sanskrit Series No. LV, p. 15. The author of this satirical play, Mahendravikramavarman, flourished in the early part of the seventh century A. D.

is no such thing as an influence of Fate, except Fate produced by a being's own actions, nor is there a God regulating the destinies of men or of other creatures. The *puruṣakāra*, i. e. men's own actions, are decisive for their good as well as for their bad luck, for all the vicissitudes of their life, for final release from, or eternal remaining in, the souls' migration from body to body. Of course, Jain religion cannot possibly contain any doctrine akin to the tenets of remission of sins and of a redemption through an animal's or even through a Saviour's expiatory death.

Nobody will deny the wholesome influence which the doctrine of *karman* must necessarily exercise on the faithful members of the Jain community with regard to their behaviour, not only towards their fellow-men, but towards all their fellow creatures. Animal life is a sacred to a Jain as human life.

It is not my aim to expound here the ethics of the Jains; I must be content to state its very high standing and its truly sublime character, and to add that in Gujarat and in other countries in which Jain influence has prevailed, Jain doctrine has exercised a very beneficient influence on the adherents of other religious systems as well. The Jains have, earnestly and successfully, fought against the abominable animal sacrifices, and the orgiastic rites of Shaiva worship, and have displayed, amongst the rulers as well as amongst the citizens and the peasants, a never failing and self-denying activity, which must needs command the highest admiration of every person acquainted with them and with their work.

This beneficient work of the Jains has not been restricted to religion; it has been done with equal success in the domain of arts and sciences as well as in that of the moral education of their countrimen. Owing to the unequalled liberality of the rulers and of the wealthy merchants who constitute the most important element of the laity, Gujarat has become the classical country of Indian sculpture as well as of Indian architecture. Without any regard for the millions and millions of rupees necessary for the construction of temples, and monasteries, and schools, those merchants adorned, and still continue to adorn, that country with splendid edifices, constructed with the most precious materials. The Jains succeeded in creating an art of their own, an art of which India has a right to be proud. Read the enthusiastic descriptions of Dahlmann, a scholar who belongs to the Roman Catholic clergy and, hence, is

not an unbiassed judge on the Indian religions, and you will have an idea of what Jainism signifies for Indian architecture and related arts.

As early as in 1807, the celebrated indologist Colebrooke published, in the 'Asiatick Researches', an Essay on the Jains in addition to a previous communication by Major Mackenzie; and since that day, many essays and books of other scholars have made us somewhat more acquainted with the Jains and with their activity. These scholars examined the doctrines contained in the Siddhānta, i. e. in the Holy Scriptures of the Jains; they studied the Prākrit, in which these Scriptures are composed, and another Prākrit, which is the language of a considerable part of later Jain literature. So bright a literary phenomenon as the celebrated polyhistor Hemachandra (born in 1088, and living till after 1173 A. D.), could not, of course, escape their attention, and Georg Bühler's master-hand has drawn a vivid picture of the life and of the activity of this eminent scholar and most productive author who, besides being a faithful and extremely active and successful member of the Jain clergy, was at the same time an excellent poet. But only recently the rest of Jain literature began to attract the attention of most European indologists.

This literature is extremely extensive and full of interest. Indian and even European libraries contain a huge mass of Jain manuscripts which, hitherto, have not yet been utilised. In 1909, the Jain Śvetāmbar Conference published a Catalogue of Jain works, composed partly in Sanskrit, and partly in Prākrit, the authors of which were almost exclusively monks. The Catalogue contains the titles of about 3200 different works, and the names of 723 different authors, many of whom composed a very considerable number of works. On the other hand, a great part of the works entered in the Catalogue is anonymous; but as the Catalogue is not complete, other manuscripts being continually discovered by the learned monks who during their migrations are eagerly searching for hidden literary treasures, many of the authors of hitherto anonymous works will be discovered in the course of time, and many hitherto unknown works are coming and will come to our notice. During the last years, a great many Jain works, in Sanskrit as well as in Prākrit, and in the older forms of the vernacular languages, have been published in India, and nobody has done more in this

domain than the celebrated Śvetāmbar scholar Śāstraviśāradajainā-chārya Śrī Vijaya Dharma Sūri and his learned disciples, as editors of these literary treasures, and the Jain merchants who, most far-sightedly, are affording the means necessary for printing them.

Of the Jain works contained in the Catalogue edited by the Jain Śvetāmbar Conference, about 360 contain authentic statements by their respective authors, not only of their names, but also of the genealogies of their teachers, and of the places where, and the exact dates when, they finished these works. Nobody who is acquainted with the respective state of things prevailing in the literatures of the Brahmins and that of the Bauddhas will undervalue the fact just stated.

The Catalogue, most meritorious as it is, does not contain the great mass of Jain works composed in the vernaculars. But in this domain also Vijaya Dharma and his learned pupils have begun to remove the darkness which hitherto was spread over it, in as much as they have edited, and continue to edit, many valuable works, valuable in themselves as well as for the political and ecclesiastical history, as for the history of Indian literature and of Indian languages.

The subjects treated in this huge Śvetāmbar literature are very multifarious. First of all, there is the Siddhānta, accompanied by a very extensive literature of commentaries. Moreover, there is a very rich scientific literature. The Jains have created special systems of dogmatics, of logics, and of philosophy; on the other hand, they very successfully cultivated all the brahmanical sciences. They composed many grammars and dictionaries of Sanskrit as well as of Prākrit. There are even some grammars and vocabularies of the Gujarati, and a vocabulary of the Persian language. Numerous are the Jain treatises on poetics, on metrics, and on *nīti* in its two branches, the *rāja-nīti* or statescraft, and the *sāmānya-nīti* which contains rules for a clever conduct of life. For the education of princes, Jain authors wrote treatises on the sciences of elephants, of horses, of war carriages and of bows, and on erotics; and for the use of the rest of the population they composed works on magics and on astrology, on *omina* and *portenta*, and on *oneiro-critics*, which has played so important a rôle in Indian life. They even composed manuals of *architecture*, of *music*, and treatises on gold and on jewels.

As poets, the Śvetāmbar monks rivalled with the Brahmanical court poets, composing epics and dramas as well as lyric and didactic poems in Sanskrit, and conforming to the strictest rules of poetics (*alaṃkāra*). And in connection with this *kāvya* as well as with the scientific literature, a large mass of commentaries was composed. Jain scholars, however, not only commented on poetical and scientific works written by Jain poets, but on those of Brahmanical authors as well.

Jain poets acted a very important part in the courts of Hindu as well as of Mohammedan rulers; but at the same time they never lost the contact with the rest of the population, and especially with the trading class. Whereas the Brahmanical authors composed their works almost exlusively for learned princes and courtiers, Jain poets provided at the same time for the literary wants of their countrymen in general. Hence they produced a large mass of poetry not only in an easy Sanskrit, but also in Prākrit, in Apabhraṃśa, in Hindī, and in Gujarātī and in kindred Rājasthānī dialects. They are the creators of a very extensive popular literature.

In the above-mentioned Catalogue of the Jain Śvētāmbar Conference, didactic literature (**जैन औपदेशिक**) occupies a very considerable space — 130 of 367 pages. The works here referred to comprise poetry not belonging to the Siddhānta and to its commentaries; and they are destined for the instruction and edification of Jain laity. In these books as well as in the commentaries on the Siddhānta, the Jains possess an extremely valuable narrative literature which includes stories of every kind: romances, novels, parables and beast fables, legends, and fairy tales, and funny stories of every description. The Śvetāmbar monks used these stories as the most effective means of spreading their doctrines amongst their countrymen, and developed a real art of narration in all the above mentioned languages, in prose and verse, in *kāvya* as well as in the plainest style of every-day life. Beside single stories, they have compositions, in which a great many tales are embedded in frame-stories, as in the Panchatantra, and collections of single stories resembling the collection of the Household Tales of the brothers Grimm.

At the beginning of his homily, a preaching Jain monk usually gives, in a few prose words or verses, the topic of his sermon dharmadeśanā), and then goes on to tell an interesting tale of

more or less considerable extent, with many romantic incidents, and in most cases with several intercalated stories. Towards the end of his story, he introduces a *kēvalin*, i. e. an omniscient Jain monk, who comes to a grove belonging to the town in which the persons of his story are dwelling at its end. After hearing the sermon of this monk, these persons ask him, why all the vicissitudes, which they had to pass through during their adventures, fell to their lot. The kēvalin, then, explains to them all the happy as well as the unhappy incidents by relating the story of their previous existence.

The literary form of these Jain sermons resembles that of the Buddhist Jātaka; but it is highly superior to it. A Jātaka begins with a story which, in most cases, is quite insignificant. Such and such a thing has occurred to such and such a monk. The Buddha arrives. The other monks question him about the present case, and the Buddha explains it by narrating the story of the respective monk's previous existence. This story of the past is the main story of the Jātaka (whereas in the Jain sermons it forms only the conclusion); the Bodhisatta, or future Buddha, himself plays a rôle in it, and this rôle, of course, must be worthy of him; the whole story, moreover, must be an edifying one. The Jātakas, as far as they are interesting, are no inventions of the Bauddhas; they are taken from the huge store of tales spread all over India. Most of these popular tales are ingenious, or funny, or interesting in some other respect, but they are not edifying. Hence the Bauddha monks, whose Jātakas *must* be edifying and *must* contain a rôle worthy of the Bodhisatta, are forced to alter the popular stories they use for their purposes, and the lamentable consequence generally is that such a Jātaka becomes a rather dull story, from which all the wit of its original has disappeared; and its development is often contrary to all psychological probability. The Bauddhas impart their doctrines directly, showing, by the Bodhisatta's example, how a creature should act in accordance with the Bauddha notions of morals; and if the popular story chosen for being transformed into a Jātaka does not contain such a moral action, this story must be altered accordingly. To a Bauddha, the study of arthaśāstra, or political science, is a sin. Now many of the best Indian stories have been developed in this śāstra. The Bauddha monks take over into their collections of

stories a great many of such *nīti*-tales; but in accordance with their principle, they are compelled to alter the very points, and consequently even the most essential features, of these stories, and by doing so, they inevitably must destroy the stories themselves[1]). It is not a mere chance that amongst the innumerable recensions of the Pañchatantra there is not even one of Bauddha origin, whereas the Jaina recensions, called Pañchākhyāna, or Pañchākhyānaka, made this old nīti-work popular all over India, including Indo-China and Indonesia. The Panchākhyāna, in Sanskrit and in different vernaculars, became indeed so popular a book in all these countries, that its Jain origin was completely forgotten, even by the Jains themselves.

The Bauddha story-tellers, moreover, turn to their advantage the rage of the populace for the miraculous, the horrid, and the atrocious; they repeat, over and over again, the same motives in the same stories, and they have no idea of psychological motivation and causation. Their stories are characteristic Buddhist, but by no means characteristic Indian stories.

Characteristic of Indian narrative art are the narratives of the Jains. They describe the life and the manners of the Indian population in all its different classes, and in full accordance with reality. Hence Jain narrative literature is, amongst the huge mass of Indian literature, the most precious source not only of folk-lore in the most comprehensive sense of the word, but also of the history of Indian civilisation.

The Jains' way of telling their tales differs from that of the Bauddhas in some very essential points. Their main story is not that of the past, but that of the present; they do not teach their doctrines directly, but indirectly; and there is no future Jina to be provided with a rôle in their stories.

It is evident that under these circumstances the Jain narrators are at complete liberty. As they cannot possibly have the intention to make the persons of their stories act in accordance with morality, they are free to relate the old stories, as these stories have been handed down to them by literary or by popular tradition. Whether

1) See the author's papers 'Die Erzählungsliteratur der Jaina' (Geist des Ostens I, 178ff.), and 'Ein altindisches Narrenbuch' (Ber. d. Kgl. Sächs. Gesellschaft der Wissenschaften, ph.-h. Kl. 64 (1912), Heft 1).

the actions of the persons of their stories are moral or immoral, whether these persons become happy or unhappy, this is no concern of the story-teller. For the moral teaching imparted by the story does not lie in the events themselves as they are related in the tale, but in the explanation which the kevalin gives at the end of this story. This kevalin shows that all the misfortunes undergone by the persons which act a part in his narration, have been caused by bad deeds, and that all their good luck has been caused by good actions, done by them in their previous existences. It is clear that this manner of teaching morals is applicable to any story whatsoever, as in every interesting story the creatures whose adventures are related in it, must needs undergo various vicissitudes. The consequence of this fact is that no story-telling Jain monk is obliged to alter any story handed down to him, and that, from this reason, Jain stories are much more reliable sources of folk-lore than the stories handed down in the books of the Bauddhas.

Jain monks, however, were not only *re*productive, they were really productive of stories. They invented new stories and novels for the sake of their sermons and of their propaganda books; and literary story-telling was taught in their schools. This is clear from stanzas 572 f. of Chāruchandra's Uttamakumāracharitra which read as follows:

श्रीभक्तिलाभशिष्येण चारुचंद्रेण गुंफिता ।
चारित्रसारगणिना शोधितेयं कथा मुदा ॥
बालत्वेऽपि कथा चेयमभ्यासार्थं कृता मया ।
बालावस्थाकृतं सर्वं महतां प्रीतये भवेत् ॥

Older than the Bauddha and Jaina narrative literature, as far as it has been handed down to us, is that of the Brahmins.

Almost all the narrative literature of India serves didactic purposes. The Brahmins used their didactic stories in the traditional three śāstras, viz. the *dharma-*, the *artha-*, and the *kāma-śāstra*. The stories handed down from the vedic age are destined to give religious or philosophic instruction. They are the well-known legends of the Brāhmaṇas and of the Upanishads. All kinds of religious, mythological, and philosophical as well as political stories are embedded in the epics and in the Purāṇas. As chapters of

these huge works are publicly or privately read, even in our days, to the adherents of the different Hinduistic sects, and as the Brahmins do not preach, these Brahmins had no occasion for cultivating and developing the *dharma-kathā*. The *artha-kathā* ceased to be cultivated, when India lost her political liberty. Specimens of it are preserved in the Mahābhārata and in some other works; but the only somewhat comprehensive representatives of what once seems to have been a great narrative political literature, are the Tantrākhyāyika and the Daśakumāracharita. The Tantrākhyāyika, translated in about 570 A. D. into the Pahlavi language, was translated again and again, and made its way not only to Western Asia, but also to North Africa and to Europe, where it continued to be one of the most popular story books. But in India proper, no traces of this celebrated book have as yet been discovered, all the manuscripts, none of which is complete, having been found in Kashmir. We do not know if the Tantrākhyāyika ever had any circulation in India proper[1]); if this was the case, it was ousted from this country at an early date by an abridgement, the so-called Southern Pañchatantra, by the Hitopadeśa, and by the Jain Pañchākhyānaka in its multifarious adaptations. Daṇḍin's Daśakumāracharita, on the other hand, was never finished, as will be shown in my forthcoming German translation of this celebrated romance[2]). The Bṛhatkathā, once a famous work, likewise disappeared from the Indian soil; Sanskrit adaptations of it have been made in Kashmir by Somadeva and by Kṣemendra Vyāsadāsa, and in Nepal by Budhasvāmin.

Such being the case, it is clear that in post-epic times literary story-telling was scarcely cultivated in India by the Brahmins. Subandhu's Vāsavadattā as well as Bāṇa's Kādambarī are artificial romances. Their purports are of no interest whatsoever; the interest they afford lies exclusively in their highly artificial style.

The Bauddhas exclusively cultivated the *dharma-kathā*. The whole stock of their narrative literature, a very considerable part of which was derived from the general Indian and from the Brah-

1) Professor Konow, in his book 'Indien' (Leipzig u. Berlin 1917), p. 92f., says that the Tantrākhyāyika was written in the Dekhan. In corroboration of this view, which disregards all philological evidence, he quotes the Kathāmukha, which is, of course, a part of the fictitious narrative itself.

2) Die zehn Prinzen. Ein indischer Roman von Dandin. Vollständig verdeutscht von Johannes Hertel. Leipzig, Haessel 1922 (= Indische Erzähler vol. 1—3).

manical stock of stories, made its way to all those countries which adopted the Bauddha religion, viz. to Ceylon, to Indo-China and to Indonesia, to Tibet, to Turkistan, to China, to Korea, and to Japan. Some Bauddha stories were even transferred to Europe. But in India proper, from which Buddhism disappeared from about the 8th century onward, Buddhist narrative literature has left behind but very scanty traces.

From what has been said in the above lines, it is clear that during the middle-ages down to our days the Jains, and especially the Śvetāmbars of Gujarat, were the principal story-tellers of India. Their literature contains, in huge masses, the materials which the students of folklore, who wish to do truly scientific work, should thoroughly study in preference to all the other Indian narrative literature.

The narrative literature of the Jains is connected with several problems, some of which the author begs to point out in the following lines.

The first problem on which the author wishes to say some words, the problem of the migration of stories, belongs to the domain of literary history and of history of civilisation. Its solution is of equal importance for India and for the rest of the world.

The second problem is, in the first place, purely linguistic; its solution, however, cannot but produce results which will prove to be of fundamental importance not only for the history of Sanskrit and other Indian languages, but for the history of Indian *literature* as well.

Let us first consider the problem of the migration of stories. The story books which can be proved to have been imported, directly or indirectly, from India to Europe, and previously to the establishment of British rule in India, are the following: the story of Barlaam and Joasaph, the books contained in 'Kalilah and Dimnah' (viz. the Tantrākhyāyika, 3 chapters of the Mahābhārata, and some other stories, one of which is of Buddhist origin); a Jain recension of Śukasaptati, the romance of Syntipas, and the Voyage of the Sons of Giaffer. The Indian originals of the three last mentioned books have not as yet been discovered; but I have

not the least doubt that, some day or other, they will be discovered in the literature of the Śvetāmbars of Gujarat[1]).

With regard to the other stories common to Indian and European folk-lore, it is, at present, safest to refrain from any conclusions. In single cases, e. g in the case of the story of the judgment of Solomon, it is possible to prove, and it has indeed been proved, that the premises on which the whole story has been constructed, are only to be found in India. But such cases are extremely rare. In all the other cases the only way to arrive at sound conclusions is, to compare the whole mass of all the European variants of a story to the whole mass of all the Indian variants of the same story, and to prove, on the basis of the results of such an examination, that a single variant, which, of course, in most cases will not be the original one, was transferred from India to Europe, or *vice versa*. But before such inquiries can be made, it is necessary that the huge mass of stories and of story books which, as yet, are lying hidden in the Jain libraries, be published in critical editions, and in trustworthy translations containing all the explanations necessary for the students of folk-lore who are not acquainted with the languages, and the views, and the customs of the Indians.

The publication of Jain narrative literature is the more necessary, as the problem of the migration of stories is extremely intricate. For India has not always been the giving, it has, in some instances, also been the receiving country. Let me refer the reader to Jāmīs' Yusuf and Śuleikhā, translated into Sanskrit by the Kashmirian poet Shrīvara in the 15th century; to the Delīrāmakathā, which the Kashmirian poet Rājānaka Bhaṭṭāhlāḍaka translated from some book written in Mausil (Mosul; see the author's edition of Pālagopālakathā, Ber. üb. die Verhandl. der Königl. Sächs. Ges. der Wissenschaften zu Leipzig, ph.-h. Kl. 69 — 1917 — Heft 4, p. 61 ff. and p. 135 f.); to Anwāri-Suheili, a Persian work based on Kalīlah and Dimnah, and translated into Dukhnee, Urdū, Hindī and Bengālī,

1) Since these lines were written, one of the most characteristic stories of the 'Syntipas' was discovered in the Ratnachūḍa-Kathā, narrated in two Śvetāmbar books, one of which is written in Old Gujarati, and the other in Sanskrit. See the author's paper 'Die betrogenen Betrüger' in 'Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft', vol. 74 (1920), p. 458 ff.

and which, from the French translation of Galland, was translated into Malay, and from this language twice into Javanese (see the author, Das Pañcatantra, Leipzig 1914, p. 409 f.); to the 'Arabian Nights' and to 'Esops Fables', both of which books have been translated into several Indian languages, and to many other European works which were translated into Indian vernaculars in the course of the 19th and 20th centuries.

In several of the cases just mentioned we can state remigrations of originally Indian stories and story-books; and these remigrations as well as the previous migrations took place by literary transfers. But oral transfers, of course, were inavoidable, when foreign rulers conquered India and settled there with their tribes and with the host of their officials and missionaries.

The Indians are endowed with an extraordinary gift of assimilation. Hence, stories of foreign origin very soon assume a thoroughly Indian garb, even in cases in which the stories transferred from foreign sources bear quite heterogeneous features. In 1897, Govind Śāstrin published, at Bombay, an edition of the Bhaviṣyapurāṇa. The editor, in spite of his assertion that his edition was based on 8 MSS., used only one MS. which, unfortunately, was incomplete. In order to make his text complete, the editor filled in two lacunas, the first with a metrical translation of the first Chapter of the Old Testament, the second with a versification of 21 stories of the Vetālapañcaviṃśatikā. In his translation of the chapter of the Old Testament, the names of most of the persons and localities mentioned are transformed to an Indian appearance (e. g. **हव्यवती** = Eve, **प्रद्राननगर** Paradise, **श्वेत** Seth, **न्यूह** Noah, etc.). In this case, it was not difficult for Professor Aufrecht to detect the fraud (see Zeitschr. der Deutschen Morgenl. Ges. 57, 276 f.); but even so excellent an expert in the domain of comparative story lore as Professor Johannes Bolte was deceived. He quotes, in his standard work 'Anmerkungen zu den Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm, Leipzig, 1913—18, vol. i, p. 359, from Swynnerton's 'Indian Nights' Entertainments' a story in which a magical *table* occurs. The story quoted, it is true, is very old, and has been very often told, in India; but the variant given by Swynnerton must have been imported from Europe. For the use of tables for dining purposes was unknown in India before the establishment of the British rule.

We now proceed to discuss the second problem, mentioned above p. 11.

In 1877, the great indologist Georg Bühler wrote, as follows: 'Die Kenntnis des Sanskrit ist bei den Jaina nicht weit her und hat auch wohl nie den Grad der Vollkommenheit erreicht, der sich bei den Brahmanen findet, obschon es nicht zu leugnen ist, daß sie in der Glanzperiode der Jaina-Wissenschaft vor etwa 700 Jahren höher gestanden hat als sie jetzt steht. Selbst die größten Jaina-Gelehrten wie Abhayadeva, Hemachandra und Malayagiri, welche unter den Chaulukya von Aṇhilvāḍ-Pāṭhan 943—1304 p. Chr. lebten, waren nicht im Stande, ein vollständig richtiges und idiomatisches Sanskrit zu schreiben. Auch bei ihnen kommen hie und da wirkliche grammatikalische Fehler vor, und von dem Prākṛit beeinflußte Redeweisen sowie vom Prākṛit ins Sanskṛit zurückübersetzte Wörter sind häufig', etc. (See G. Bühler in Weber's 'Pañcadaṇḍachattraprabandha', Berlin 1877, p. 102.)

Without the least intention to offend the manes of this eminent scholar, for whom nobody possibly can have a higher respect than I, I venture to say that, in writing these words, Bühler was not quite free from prejudice. True it is that e. g. Devavijaya writes in the Praśasti of his Pāṇḍavacharita:

क्वाप्यस्त्याद्यत्किंचिद्व्याकरणागमविरुद्धरचितम् ।
इह गीतार्थैस्तच्छोध्यं परोपकारैकबुद्धिधनैः ॥ ६ ॥
वाचकशिरोवतंसाः श्रीमन्तः श्रीशान्तिचन्द्रगुरुचन्द्राः ।
तच्छिष्यरत्नचन्द्रैर्विबुधैः संशोधितं स्वधिया ॥ ७ ॥

Similar utterances occur very often in the Praśastis of the Śvetāmbaras. What is their signification? Firstly, it seems to me, they are expressions of modesty and acknowledgements of kind help afforded by others to the authors; secondly they mean that the respective authors, though knowing Sanskrit very well, were no professional students of *vyākaraṇa*, or grammar. Now, Sanskrit grammar had retained many niceties which had become obsolete in the written as well as in the spoken language, and therefore authors, who wished their texts to be in accordance even with such grammatical niceties, addressed to professional grammarians to have their works corrected by them. But the praśastis show that the grammatical authorities to which Jain authors occasionally applied, *were themselves Jain scholars.*

On the other hand, it is well known that even so classical authors as Kālidāsa and Daṇḍin occasionally sinned against the rules of grammar, not to speak of the language of the Epics or of the Purāṇas. In his notes on p. 6, 18 of the Pūrvapīṭhikā of the Daśakumāracharita, Bühler himself points out a couple of grammatical blunders 'which all MSS. offer'. It is characteristic of Bühler's standpoint that he adds: 'I, for my part, however, consider all of these blunders to be due to clerical mistakes'. On 37, 5 — a passage belonging to Daṇḍin's genuin text — Bühler remarks: 'The compound अप्सरोरूपिणी is against Pāṇini's rule, but sanctioned by usage, compare the Pet. Dict. under रूपिन्'. On p. 62, 6 Bühler remarks: 'The form, though not usual in classical Sanskrit, occurs frequently in the Vedas'. And in the same manner Bühler explains, in his Pañchatantra text, quite a number of grammatical forms which are not in accordance with Pāṇini's rules, by referring the reader partly to the usage of the Epics, and partly to that of the Veda. When choosing this text as a standard reading for the higher Sanskrit classes of Indian colleges, Bühler was not aware of the fact that he was editing a Jain text. And that is the humour of it.

From what has been said in the foregoing lines, it seems to be evident that Bühler was under a bias in favour of the Brahmins', and against the Jains', Sanskrit. His standpoint is no longer defensible. He was on the right track, when he pointed out that, in one passage, Daṇḍin followed the usage of the language in spite of Pāṇini's rule; and more or less, this usage was followed by other Sanskrit authors, whether they were Jains or Brahmins. Haribhadra was a learned Brahmin and in the same time a Jaina layman and author. Amongst their monks the Jains had no fewer poets and authors on grammar, on metrics, on poetics, and on lexicography than the Śaivas and the Vaiṣṇavas. In his biography of Hemachandra, Bühler himself has shown that Jain kavis successfully rivalised with Brahmanical poets at the courts of the rulers. This would have been quite impossible, if the poets of the Jains had not been equal or even superior to the Brahmanical authors. Their literary education and their achievements in the different branches of poetry and of learning were the very means by which the Jain monks got access to the courts and won the minds of the rulers for their religion, as has been shown again by Bühler in the case of Hemachandra.

For aught I know, no Indian ever has brought the charge of bad language against the Jain authors. But all the authors, which Bühler had in view, hailed from Gujarat, and it is against the Gujaratis in general, that Bilhaṇa, a Kashmirian poet flourishing in the eleventh century, directs this charge. In his Vikramānkadevacharita XVIII, 97 he says:

कक्षाबन्धं विदधति न ये सर्वदैवाविशुद्धा-
खङ्गाषन्ते किमपि भजते यज्जुगुप्साास्पदत्वम् ।
तेषां मार्गे परिचयवशाद्र्जितं गुर्जराणां
यः संतापं शिथिलमकरोत्सोमनाथं विलोक्य ॥

Bühler translates this passage as follows (p. 14 of his edition): 'Visiting *Somanātha*, he eased the pain, that came over him when on his road he made acquaintance with the *Gurjaras*. Loose they wear their lower garments and always careless of purity they use words that are worthy of blame'.

On p. 19 Bühler remarks: 'In Aṇhilvāḍ he seems to have been received badly, as he bitterly complains of the boorish manners of the Gujarātīs. His blame of their language, which I think, refers to the execrable pronunciation both of Sanskrit and Prakrit prevailing in Gujarāt, is well founded and my Gujarātī friends plead guilty also to the second charge about the tying of the kakshābandha'.

I doubt that **भाषन्ते** can mean 'they pronounce'. 'To pronounce' is **उच्चर्**, **उदाहृ**, **व्याहृ** etc. **भाष्** means 'to speak', or, as Bühler himself translates, 'to use words'. It seems evident to me, that the Kashmirian poet was offended by a lot of words or phrases which were unknown to him and which, possibly, were the cause of a discomfiture of the poet in a *vāda* held between him and Gujarātī scholars at the court of Aṇhilvāḍ. Cp. Vikram. xviii, 86 f. 95. 103.

Now there are a great many words which occur in the Sanskrit current in Gujarāt, but which are unknown in other countries of India. As far as Hemachandra records them in his dictionaries, they have been recorded in Böhtlingk's dictionary, where they are marked with the well-known asterisk. But there is besides a considerable number of words which are not to be found in Hemachandra, and consequently are missing in all the other dictionaries. In such cases, editors

occasionally assumed clerical errors and 'corrected', i. e. destroyed, their texts, and 'ghost words' originating in such 'corrections' found their way into our dictionaris.

Sanskrit, however, was not only the language of the clergy and of the scholars, it was also the language of the courts and of diplomacy, and it was a *spoken* language down to comparatively recent times. It was understood even by a considerable part of the population which did not use it itself. The same Bilhaṇa whose *nindā* of the Gujarātīs we have quoted above, says, that in his country even the women of every house speak Sanskrit and Prākrit as fluently as their mother tongue; cp. l. c. XVIII, 6:

यच्च स्त्रीणामपि किमपरं जन्मभाषावदेव
प्रत्यावासं विलसति वचः संस्कृतं प्राकृतं च ॥

And though this statement, of course, is not quite free from exaggeration, it is in some measure confirmed by the fact that Bilhaṇa's contemporary Somadeva wrote his classical work Kathāsaritsāgara for Sūryavatī, the mother of the king of Kashmir.

In Gujarat, Sanskrit must have been very generally understood even in the 17th and 18th centuries, at least by the higher classes of the population. This may be safely inferred from the large quantity of Jain Sanskrit works which were composed in order to be read not by scholars, but by the whole community or by the population in general. They were devotional or propaganda books, and it is not necessary to prove that the monks did not compose such books in a language which was not understood by those for whom they were written. The 32d story of the Bharaṭakadvātriṃśikā speaks of a scholar who never used the vernacular, speaking only Sanskrit, and in nr. 26 of the same collection the Bharaṭakas think it indispensable to use the Sanskrit language in a letter they wish to address to a minister.

On the other hand the modern vernaculars bear witness of the general prevalence of Sanskrit in a comparatively recent time. They are really crammed with Sanskrit words, and that is not only true of the actual literary languages, but also of the popular language of by-gone centuries.

Of course, the Sanskrit spoken or understood by those who

were no scholars, was a popular and colloquial one, not the highly artificial language of kāvya verse and prose. The speakers of this colloquial Sanskrit did not study Pāṇini or Hemachandra, but such books as the Muktāvabodhamauktika. The Śvetāmbar authors of Gujarat used this colloquial Sanskrit in their stories in order to make them intelligible to their public, and the Kathānaka-literature is an unmistakable testimony of the general use of this popular Sanskrit, but not, as it has been taken to be by European scholars, of the incapacity of Jain authors.

The wider the circles were to which the Sanskrit authors of Gujarat addressed, the more words they borrowed and adapted from the vernacular language. Part of such adaptations have become the common property of all Sanskrit writers of Gujarat. Hence a certain knowledge of the Gujarātī language is absolutely necessary for every scholar who wishes to read Sanskrit works written in Gujarat.

No literary language can possibly remain unaffected by the vernacular of the territories in which it is written. Vienna High German is different from Berlin High German. A speaker of High German using such words as *Trafik*, *Verschleiß*, *Spezereihandlung* hails from Austria, and will never employ such words as *Göhre*, *Range*, *Stulle*, *Mumpitz*, which an inhabitant of Berlin will constantly use. A Frenchman saying that he was '*en Arles*' or '*en Avignon*', or speaking of his '*mas*' is sure to be an inhabitant of the Provence. A Persian text containing the word بقال in the sense of *green-grocer* probably was written in Persia; but if it contains the same word in the signification of *corn-chandler*, its author is sure to be a native of India. Quintilianus, in his Instit. or. I, 5, 55 f., says: "Peregrina (scil. verba) porro ex omnibus prope dixerim gentibus ut instituta etiam multa venerunt. Taceo de Tuscis et Sabinis et Praenestinis quoque; nam ut eorum sermone utentem Vectium Lucilius insectatur, quemadmodum Pollio deprehendit in Livio Patavinitatem, licet omnia Italica pro Romanis habeam".

If such differences are to be found amongst a comparatively homogeneous population within territories of not too great dimensions, how much more must they exist in the dictionary, in the style, and in the grammar of a language which, in the course of about 3000 years, has been written and spoken by so many millions of persons belonging to so heterogeneous races and on a territory

of about 3600000 □ km. Professor Zachariae has published a list of words which exclusively occur in Kashmirian authors, and Prof. Schmidt supplemented this list (see Wiener Zeitschrift f. d. Kunde des Morgenlandes 27, 407 f.; 29, 256 ff.; 259 ff.). We venture to presume that, as in the case of Gujarātī Sanskrit, a great many at least of these words are adaptations from the vernacular.

The admirable St. Petersburg dictionaries and of course all the other Sanskrit dictionaries do not afford any help to the scholar who tries to state the geographical distribution of the vocabulary. The home of many of the most celebrated works of Sanskrit literature is completely unknown. Kālidāsa's Śākuntala exists in several recensions differing widely from one another, and nobody as yet can say, which of these recensions is the most original one. The same statement is true of Kālidāsa's other works, and of most of the masterworks of epic and classical literature. The paṇḍits of the past centuries contaminated the texts of different manuscripts; they corrected what they thought to be mistakes; they made conjectures and new recensions, and in the course of time these manipulations led to the result, that we have almost as many different texts as manuscripts. Stenzler's critical editions of Kālidāsa's epics give only Mallinātha's recensions of them. Now, Mallinātha's lived in the 15th or 16th, and Kālidāsa in the 5th century A. D. The conclusions to be drawn from this fact are as certain as desolating for anybody acquainted with the way in which Indian texts were handed down through so many centuries by the pandits of the past.

Truly critical texts, in the strictest sense of the word, are the indispensable basis of any literary or linguistic research. Now most of the printed texts of epic or classical Sanskrit works are contaminations of widely differing MSS., or even recensions, of the respective works, and to make evident this desolating fact was the aim which, during about 15 years, I pursued in my researches into the history, and the textual development, of the Pañchatantra. Besides the Pañchatantra, I examined the printed as well as the manuscript materials of many another Indian work, and the result has been that not only story books, but also the Upanishads, the Epics, the classical authors as Kālidāsa, Bhavabhūti and the rest, in short any Indian book which was widely, and for many centuries, circulated in India, lie before

us in a state of textual disfiguration which nobody possibly can imagine who has not patiently worked through all the manuscript materials available for him, of a single work. We do not, in the printed editions, read the works of Vālmīki, of Kālidāsa, of Bhavabhūti, and of most of the other celebrated Sanskrit authors, but only disfigurations of their works, in whose every passage the authenticity of the wording is more than doubtful. Neither a history of Sanskrit language, nor a standard history of Sanskrit literature, is as yet possible, and will be so for many years to come. The comparatively small number of pioneers and of Sanskrit scholars working in a truly scientific, i. e. critical, spirit, the huge mass of (uncritically) published, and of not yet published Sanskrit works, and the almost unsurmountable difficulties which even the specialist has to face in the domain he chooses for his work, are serious obstacles in our march towards a state of things which in classical or modern philologies — this term taken in the German sense — has been reached long ago. Indology is, in a certain sense, still in her nursery. We cannot, possibly, get on well, before the only possible footing will have been gained by the workers, and this only possible footing will be truly critical editions.

These critical editions are the indispensable basis not only for all literary historical, but also for all linguistic researches. Indology must proceed to get rid of the tutelage of the Indian grammarians, who wrote in order to establish rules *to be observed* by the śishtas, and especially by the poets, whereas truly scientific grammar must collect, and discuss, and draw conclusions from, the rules which the population — not only the śishtas —, and the authors *really observed*, or, else, *did not care about.* The work of Sir R. G. Bhandarkar, the author of the Wilson Philological Lectures (re-edited, in 1914, by his son Professor Shrīdhar R. Bhandarkar, and published by Mrs. Radhabai Atmaram Sagoon, Bombay), will have to be resumed; but it will have to be resumed on an infinitely larger basis than that which will be available even for several subsequent generations of scholars; and it cannot satisfactorily be accomplished, before Professor Pischel's Grammar of the Prākrit Languages will have been re-written, and before Sir

G. A. Griersons 'Linguistic Survey' will have been extended to the vernaculars of the past.

All this work, urgent as it should appear to every true scholar, cannot be executed, before we have truly critical editions of the Sanskrit as well as of the Prākrit, and of the vernacular, works of the Indians.

Not the texts arranged and corrected by the commentators according to the rules of the grammarians and of the rhetoricians, but the texts of the authors themselves, freed from the immense mass of conjectural emendations, and interpolations, and alterations of every kind, in which they are presented to us in the current editions, must be the basis of our work. We must, moreover, cease to confound grammar with language, and must no longer allow the fact that Sanskrit words are spelled as in Pāṇini's time, to mislead us in our conclusions. Even Sanskrit phonetics have changed in the course of time, as Sanskrit is, and has been for many centuries, differently pronounced in the different countries of India. Much more evident are the changes which Sanskrit has undergone in other respects. Whole paradigms have become obsolete, and the very structure of the language has been altered in the course of the many centuries which followed Pāṇini. The same fact must be stated with regard to its vocabulary. There are the most remarkable differences between the varieties of even the Sanskrit written by the different court poets, or kavis; and popular Sanskrit, whose study has quite unduly been neglected by the scholars, widely differs from that of the classical authors. There is no such thing as standard Sanskrit even from the kavi point of view, and much less so from the standpoint of the truly scientific philologist; but there is a language, spread over a huge area, and used, through more than 2000 years after Pāṇini, orally as well as in writing, for literary as well as for every-day life purposes, by millions and millions of speakers and writers, belonging to entirely different climates, and countries, and races, and more or less influenced, in all these cases, by the vernaculars of the respective speakers and writers. The language is different even between earlier and later parts of

one and the same Brāhmaṇa; similar, and in most cases even greater, differences exist between the prose of the Brāhmaṇas and Upaniṣads and that of the Mahābhārata, between that of this Epic and that of the Tantrākhyāyika, between that of this book and that of the Kathānakas on the one, and that of Daṇḍin, Bāṇa and Subandhu on the other hand, the prose of these three kavis again differing widely from one another. The difference of language is obvious even in our uncritical texts of Bhāsa, Kālidāsa, and Bhavabhūti. And these differences are less due to the personal style of the respective authors, than to their time, and to the countries they lived in (cp. their vocabularies).

What Weber and Bühler and others regarded to be the Sanskrit of the Jains, is in reality that variety of Sanskrit which was spoken and written in Gujarat, and this variety, of course, in which so huge a mass of literature has been composed, has as much claim to the attention of Indologists as any other variety of the language, and must not be regarded as inferior to the other varieties on the ground of its showing some features which other varieties do not share. Religious creed in itself has nothing to do with language; but the reason, why Gujarātī Sanskrit is known to us principally from Jain literature, is quite obvious. This reason lies simply in the fact, that during more than 1000 years not the brahmanical sects, but the Śvetāmbars were the main representatives of literary culture and activity in Gujarat.

In all her different parts, India is a polyglot country. In Gujarat, e. g., Sanskrit, Mahārāṣṭrī, Apabhraṃśa, Hindī, and the different dialects of Old Gujarātī were spoken and written at the same time by the Hindus, and Urdū as well as Persian by the Mohammedans. All these languages could not possibly avoid to be influenced by one another. But similar influences must, as a matter of course, have operated, and continue to operate, in any other Indian country, and especially strong must always be the influence which the respective vernacular exercises on the other languages. This fact which is of the highest importance not only for the development of Sanskrit, but also for the history of Sanskrit literature, has not yet found with Sanskrit scholars the attention which it deserves.

When we shall have succeeded in making out, for all the different parts of India, the mutual relations which, of necessity, must everywhere exist between the Sanskrit and the respective vernaculars and especially between the vocabularies of these languages, it will not only be easy to fix the original country of any Sanskrit text, but also the provenience of more extensive interpolations.

Let me prove this assertion by some examples. Professor Richard Schmidt's edition of the *textus simplicior* of the Śukasaptati is principally based on MSS. the provenience of which is unknown. One of them is known to have been copied from a Calcutta manuscript. The purport of the work does not afford any clue to the country of origin, and to the time of the author. The text is written in prose, in which Sanskrit as well as Prākrit stanzas are embedded. The Prākrit stanzas have been edited not by Schmidt, but by Pischel, and part of them, deemed hopelessly corrupted by these scholars, have by this reason not been given in the text, but in the critical footnotes. As the author hopes to print, in a later fascicle of this series, a paper on the different recensions of the Śukasaptati, he may be allowed shortly to state here, that all these stanzas together with some prose sentences are simply written in Old Gujarātī, and that almost all of them, despite the blunders they contain, owing to the fact that the different subsequent copyists were not acquainted with this vernacular, are easily to be restored and to be translated. As Old Gujarātī was not, like Old Hindī, spoken and written beyond the limits of its original territory, the author of the textus simplicior of the Śukasaptati must needs have been a Gujarātī. From the orthography observed in the vernacular stanzas we may infer, that the text was written before about 1600 A. D.

Another text of unknown origin is the Uttamacharita, edited by Albrecht Weber in 1884 (see AKPAW XVII, p. 269 ff.). The editor thinks that there is internal evidence for the conclusion that this text hails from the south-western litoral of India. This text does not contain any vernacular passage; but it contains a number of words which are adaptations from the Gujarātī vocabulary, and hence its author, too, must have been a Gujarātī.

A most curious text has been published by Professor H. Uhle

in the Saxon 'Berichte' in 1914. This publication contains Śivadāsa's Vetālapaṃcaviṃśatikā. In numerous places the editor finds fault with the text contained in the manuscript on which his edition is based, and in numerous places he tries to correct this text by means of conjectures. In a subsequent paper I hope to show that these conjectures are quite uncalled-for, and that the manuscript faithfully hands down the text as written by the author himself. Śivadāsa was not a scholar; he had not learnt Sanskrit at school, but from usage. As a speaker and writer of Sanskrit, he was much in the same position as Fritz Reuter's immortal Uncle Braesig, whose vernacular was Low-German, whereas he tried to speak and to write High-German. The result was a mixed language, known in Northern Germany as 'Missingsch'. I here only wish to give one significant example of the character of Śivadāsa's language. On page 24. l. 11 of Uhle's edition, we read the following sentence: **यदि मार्गे समागच्छतां त्वं वदसि तदा तन्मृतकं पुनर्वृक्षे यास्यति ।** Here **समागच्छतां**, which should be in the nom. sg. m., seems to be in the gen. pl. From the Sanskrit point of view, this construction is inexplicable; but whoever is acquainted with Gujarātī will see at once that **समागच्छतां** represents the general form in °*āṃ* (Hindī °*e hī*) of the present participle. **समागच्छतां** corresponds to Gujarātī **समावतां**; it is a combination of the Sanskrit present stem **समागच्छ** with the Gujarātī termination **°तां**, and the meaning of this hybrid form is that of Guj. **समावतां**, viz. 'in (the act of) coming'. Adaptations of Gujarātī words and vernacular constructions are very numerous in the text under consideration, from its beginning to its end, and from numerous quotations in other texts it is certain, that there existed also a *poetical literature* composed in such a 'Missingsch'. This mixed language, which affords additional evidence of a really living Sanskrit in a comparatively late time, was not confined to Gujarat. The most comprehensive redaction of the Southern Pañchatantra is written in a similar 'Missingsch', with the difference that the vernacular of the author, in this case, was not Gujarātī, but Tamil.

In a similar mixed language are written works of the Northern Buddhists, like the Mahāvastu, and the Bhavisatta Kahā of Dhanavāla as well as Haribhadra's Sanatkumāracharitam, both of them

edited by Hermann Jacobi, München 1918 and 1921 in the Abhandlungen der Kgl. Bayerischen Akademie der Wissenschaften, ph.-h. Klasse, vol. 29, nr. 4 and vol. 31, nr. 2). The only difference is, that the Apabhraṃśa, as we know it from Jacobi's publications, was an artificial mixture of the vernacular and of the Prākrit, a highly polished language developed and cultivated by the poets, whereas the other mixed languages do not follow any standard, but are individual attempts of unlearned authors who try to write Sanskrit.

As the author of these lines is convinced that progress in the domain of literary as well as of linguistic research largely, if not wholly, depends on a thorough study of the languages and literatures of the single Indian countries, the studies contained in this series will mostly be concerned with the Śvetāmbar literature of Gujarāt, though, occasionally, some other topics will be treated here as well. We propose to publish papers on, and editions of, important works of Śvetāmbar literature, and we shall give special attention to works written in Old Gujarātī. In order to facilitate the study of this vernacular, we propose to publish selected texts together with short sketches of their grammar, and with vocabularies. We are collecting materials from Gujarātī writers, firstly, to give a supplement to the St. Petersburg dictionaries, and secondly, to publish a Dictionary of Old Gujarātī, if we may live to realize these plans.

But the realization of our plans does not only depend on our life-times; it depends before all on pecuniary support, without which it will be impossible to carry them through. The pecuniary help which the Saxon State affords to the single 'Forschungsinstitute' (i. e. Research Institutes) was, before the last war, sufficient to print a stately volume every year; at present, the same sum suffices to print only one single sheet, and considering the terrible financial crisis, from which all the states of the formerly rich German Empire are suffering, it is not impossible that things grow even worse. We should not have been able to publish the first 3 fascicles of this series but for the generosity of Mr. **Sarabhai Maganbhai Modi**, Bombay, who on the advice of Upādhyāya Mahārāj Shrī **Indravijayji**, sent us the sum of £ 75. We here record our grateful sense of the kindness of this gentleman, and need scarcely say that the whole of this sum was employed for printing these 3 papers on Jain literature.

Śāstra Viśārada Jain Achārya Shrī **Vijaya Dharma Sūri** and his learned disciples are eagerly engaged in publishing Jain texts in Sanskrit, in Prākrit, and in Old Gujarātī, and have done an immense amount of scientific work, and we are grateful to them for providing us with valuable MSS. and books. We hope that our own work will prove to be not quite unworthy of their kindness and that our new Series will be regarded by them as a collaboration in their own work; and this is the reason, why we use in these papers the English language, which is growing more and more the lingua franca of India. We are fully aware of the fact that we are far from writing this language correctly, and we should, of course, prefer to use our own beloved mother-tongue. For the realization of our plans, however, the use of a language understood by our Indian friends is an absolute necessity.

G. Kreysing, Printer, Leipzig.

PRÉ-ARYEN ET PRÉ-DRAVIDIEN DANS L'INDE

PAR

SYLVAIN LEVI

EXTRAIT DU JOURNAL ASIATIQUE

(JUILLET-SEPTEMBRE 1923)

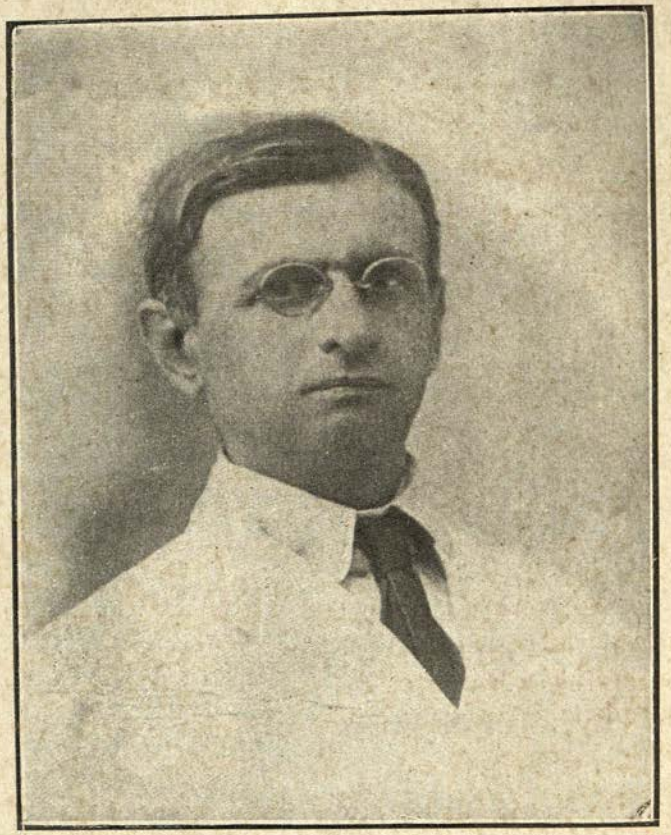
LIBRARY OF THE BOMBAY BRANCH OF THE ROYAL ASIATIC SOCIETY

Tx. G 25

PARIS

IMPRIMERIE NATIONALE

MDCCCCXXIII



Mr. Gustasp K. Nariman.

Born 9–8–1873. *Died 4 April 1933.*

Author of:

(1) "Literary History of Sanskrit Buddhism";

(2) "Iranian Influence on Moslem Literature", from the Russian of Inostramzev;

(3) "Priyadarsika", jointly with Jackson and Ogden;

(4) "Religion of the Iranian Peoples", from the German of C. P. Tiele.

JOURNAL ASIATIQUE.
JUILLET-SEPTEMBRE 1923.

PRÉ-ARYEN ET PRÉ-DRAVIDIEN DANS L'INDE,

PAR

SYLVAIN LÉVI.

ORF
Fo 954.01
Réf. Lev/Foe
5782.954

La nomenclature géographique de l'Inde ancienne présente un certain nombre de vocables constituant des couples presque identiques, différenciés entre eux seulement par la nature de la consonne initiale. Je me propose d'en examiner ici quelques-uns.

1. Kosala – Tosala. — Le nom du Kosala est familier aux épopées sanscrites. Le Rāmāyaṇa s'ouvre par un éloge du pays des Kosala, sur les bords de la Sarayū; Daśaratha, le père de Rāma, est roi du pays de Kosala; la mère de Rāma est Kausalyā «la Kosalienne»; la ville d'Ayodhyā, capitale du royaume de Kosala, est désignée couramment comme Kosalā. Le Mahā-Bhārata mentionne souvent le peuple et la ville; il associe les Kosala aux Kāśi, aux Matsya, aux Karūṣa, aux Cedi, aux Puṇḍra. Dans les récits qui se rattachent à la vie et à l'enseignement du Bouddha, le Kosala tient aussi une grande place; c'est le plus important des royaumes du Nord de l'Inde; le roi

IMPRIMERIE NATIONALE.

Prasenajit, contemporain du Bouddha, a sa capitale à Śrāvastī. Le nom des Kosala remonte même aux temps védiques; il est mentionné, associé aux Videha, dans le Śatapatha Brāhmaṇa, I, 4, 1, 17. Parmi les Kośala, le MahāBhārata distingue ceux de l'Est (Pūrva°, Prāk°) et ceux du Nord (Uttara°); le Rāmāyaṇa distingue ceux du Nord (Uttara°) des Kosala par excellence (VII, 107, 7). Plus tard, le Kosala propre (Kosala-deśa) ou Grand Kosala (Mahā°) reçoit la désignation de Kosala méridional (Dakṣiṇa°); c'est sous cette appellation qu'il paraît fréquemment dans l'épigraphie du moyen âge. Tandis que le Kosala du Nord est le pays d'Oudh au nord du Gange, le Kosala du Sud s'étend entre le Bérar et l'Orissa d'une part, l'Amarkantak et Bastar d'autre part. La région du Chhattisgarh en est le noyau, le long du cours supérieur de la Mahanadi.

Le nom du Tosala n'a pas acquis la même notoriété que celui du Kosala. On le rencontre, soudé au nom du Kosala et probablement sauvé de l'oubli par le prestige de son jumeau, *Atharvaveda Pariśiṣṭa*, chap. 56, dans une liste de peuples en rapport avec le Sud-Est; le Kosala de ce passage doit donc désigner le Dakṣiṇa-Kosala; de même dans les listes géographiques de quelques Purāṇa (*Matsya P.*, 113, 53; *Mārkaṇḍeya P.*, 57, 54 = *Vāyu P.*, 45, 133 : Tośalāḥ Kośalāḥ); de même encore dans un curieux résumé de la géographie indienne que Vāgbhaṭa a fait entrer dans le commentaire de son *Art poétique* (*Kāvyānuśāsana*, éd. Kāvyamālā, p. 4, 4): *Vārāṇasyāḥ parataḥ pūrvadeśaḥ | yatrĀṅgaKaliṅgaKosalaTosalOtkala.....*; Hemacandra a reproduit tout ce développement dans son traité sur le même sujet, et qui porte le même titre (*Kāvyānuśāsana*, éd. Kāvyamālā, adhy. 3, p. 127). Tosala ou Tosalaka, «l'originaire du Tosala», est le nom d'un lutteur vaincu par Kṛṣṇa (*Harivaṁśa*, II, 30, 50; 48; 55; *Viṣṇu Purāṇa*, trad. Wilson², vol. V, p. 39). Tosaliputra, prâcrit Tosa-

lîputta «le fils de la Tosalienne», est un docteur jaina qui fut le maître d'Ārya Rakṣitā ou Rakṣitasvāmin, disciple et successeur du dernier des Daśapūrvin, Vajra (*Āvaśyaka*, nijjutti 8, dans *Ind. Stud.*, XVII, 63; Hemacandra, *Pariśiṣṭaparvan*, XIII, 38). Le nom de Tosalī (au féminin) n'est guère connu des indianistes que grâce aux inscriptions d'Aśoka; deux des édits séparés, ceux de Dhauli, sont adressés au Kumāra et aux Mahāmātra qui sont à Tosalī (*Tosaliyaṁ mahāmāta nagaraviyahālaka*, 1; *Tosaliyaṁ kumāle mahāmātā ca*, 2). Le nom de Tosalī devait s'appliquer aussi à une région, puisque nous trouvons la mention de Tosalī du Nord (Uttara-tosalī) et de Tosalī du Sud (Dakṣiṇa-tosalī); le roi d'Orissa Śubhakaradeva, qui règne à la fin du VIII^e^ siècle, puisqu'il adresse comme présent à l'empereur de Chine son propre exemplaire du Gaṇḍavyūha en 795, date une charte de donation d'Uttara-tosalī (*Ep. Ind.*, XV, p. 3). Une donation de Śivarāja en 283 [gupta] = 601 A.D. (*Ep. Ind.*, IX, 286) trouvée à Patiakella, mentionne Dakṣiṇa-tosalī dans un contexte assez obscur, soit comme la résidence de son suzerain, ainsi que l'entend l'éditeur de l'inscription M. Banerji, soit comme le district où se trouve la localité de Vortanoka, d'où la charte est datée. Ces deux chartes ont été l'une et l'autre retrouvées en Orissa, dans le district de Cuttack. C'est aussi dans ce district qu'est situé Dhauli, à 4 milles Sud-Sud-Ouest de Bhuvanesvar; les inscriptions d'Aśoka y sont gravées sur un rocher appelé Aswastama, près du sommet d'une colline basse. Il est donc évident que Tosalī occupait à peu près le site où est aujourd'hui Dhauli. Il n'y a pas à tenir compte de l'indication fournie par Ptolémée qui place Tōsalei ou Tōsalē dans l'Inde outre-Gange, par 150° Est et 23° 20′ Nord, sur le chemin du Gange à la Presqu'île de l'Or (Khrusē Khersonēsos), dans le voisinage des Kirāta (Kirrhadia, Tiladai), au centre d'une région qui serait aujourd'hui le pays de Sylhet et de Manipur.

Comme pour augmenter notre confusion, Ptolémée place à 5° Sud et 4° Est de Tōsalei une ville de Trilingon ou Triglypton, qu'il qualifie de *βασίλειον* « résidence royale », et qui semble bien être le Triliṅga, dont nous aurons à traiter tout à l'heure, région située en effet au Sud de Tosalī, mais au Sud-Sud-Ouest, et le long de la côte occidentale du golfe du Bengale, dans l'Inde cisgangétique pour nous conformer à la division adoptée par Ptolémée. Les autres villes énumérées par Ptolémée dans le même paragraphe n'ont pas encore pu être identifiées : Rhandamarkotta, où il y a beaucoup de nard; Athēnagouron, Maniaina (Maniataia) et, par delà Tōsalei, Alosanga, Adeisaga, Kimara, Parisara, Tougma qui est une capitale (mētropolis), etc. On me permettra en passant d'apporter pour le premier de ces noms une suggestion qui pourra amener à une identification positive, en écartant tout au moins les interprétations antérieures que Mac Crindle (*Ind. Ant.*, XIII, 382) a résumées dans une note substantielle. « Rhadamarkotta (v. l. Rhandamarkotta), [Vivien de] Saint-Martin l'a identifié avec Raṅgāmatī, ancienne capitale située sur la rive occidentale du Brahmapoutre inférieur, appelée aujourd'hui Udepur. Yule, qui accepte cette identification, donne comme la forme sanskrite du nom de cette ville : Raṅgamṛttikā. Le passage relatif au nard qui accompagne la mention de Rhadamarkotta dans la plupart des éditions est, au dire de Saint-Martin (*Étude*, p. 352 et note) manifestement corrompu. Quelques éditeurs corrigent *πολλὴ* « beaucoup » en *πόλεις* « villes » et ainsi Nardos devient le nom d'une ville et Rhadamarkotta le nom d'un district auquel appartiennent Nardos et les villes qui suivent dans la liste. Sur ce point, nous citerons un passage de Wilford dont les vues touchant Rhadamarkotta sont différentes. Il dit (*As. Res.*, XIV, 441) que Ptolémée a tracé assez bien les deux bras de la rivière d'Ava et la situation relative de deux villes si-

tuées sur ces deux bras, qui conservent encore leur nom ancien, transposé toutefois : Urathēna et Nardos ou Nardon; Urathēna est Rhādana, l'ancien nom d'Amarapur, et Nardon est Nartenh sur le Kayn-dween. Il dit que Nartenh était situé dans le pays de Rhandamarkoṭa, littéralement le Fort de Randamar, d'après lequel le pays entier était désigné.» Tous les exégètes me semblent avoir fait fausse voie; cependant Wilford a entrevu une partie de la solution. Le nom sanscrit du nard est *nalada;* une métathèse, toujours facile dans le cas de *r* en sanskrit, a donné *lan(a)da,* et secondairement *randa.* (Je ne crois pas inutile de rappeler que l'aspiration qui accompagne l'*r* initial de *rhando°* ou *rhado°* est un phénomène purement grec et qui n'implique aucune aspiration dans le terme original.) Quant à l'alternance de *l* et *r* dans le nom du nard, nous en avons une trace certaine dans le gaṇa *kisarādi* sur Pāṇini, IV, 4, 53; le grammairien enseigne que pour désigner le marchand de certains parfums, on tire de ces noms de parfums un dérivé en *°ika.* Le Gaṇāpāṭha donne immédiatement à la suite de *kisara* les mots *narada* et *naladī;* Böhtlingk, *P.W*[2], s. v° *narada* n'hésite pas à y reconnaître le nard. J'observe que Candragomin, dans le gaṇa correspondant (ad III, 4, 55), a supprimé *narada* et n'a retenu que *nalada.* Ainsi l'annotation qui accompagne le nom de la localité dans Ptolémée est amenée par ce nom même et en constitue l'explication. Je ne sais comment on doit restituer les dernières syllabes. Le nalada est dans la nomenclature botanique Nardostachys Jatamansi ou Nardus Indicus; Khory et Katrak (*Materia,* II, 344) indiquent comme habitat l'Himalaya alpin; Yule et Burnell de même (*Hobson-Jobson,* s. v° *nard*) indiquent que la plante Nardostachys Jatamansi est «a native of the loftier Himalaya». Si Rhandamarkotta abondait en nard, il devait donc être situé dans les hauteurs himalayennes ou en être assez voisin pour servir de marché à ce produit. Rhandamar-

kotta nous conduirait donc vers le Haut-Bengale; on se demande par quelle erreur d'information Ptolémée aurait été amené à porter Tosalī (Tōsalei, Tōsalē) et Triliṅga (Trilingon) à l'est du cours du Gange. Et cependant Ptolémée n'était pas sans connaître l'importance de Tosalī, puisqu'il la qualifie de capitale (mētropolis).

Quoi qu'il en soit, il demeure certain que Tosalī était située dans le district de Cuttack, en Orissa, et que le village actuel de Dhauli est établi sur un emplacement voisin ou identique. On peut dès lors se demander si le nom même de Dhauli ne recouvre pas l'ancien nom de Tosalī; les deux noms assonent si étrangement que le hasard semble être hors de cause. Le passage de Tosalī à Dhauli n'est pas une impossibilité phonétique. La sifflante intervocalique du sanscrit peut, et dans certains cas doit, se changer en une simple aspiration dans les pracrits (Pischel, § 264); témoin *diaha* = *divasa*, et mieux encore *dūhala* à côté de *dūsara* «malheureux» = *duḥsara*. Si Tosalī a pu de même aboutir à Tohalī [1], ce nom inintelligible a pu suggérer Dhaulī «la blanche». Toutefois, il faut le reconnaître, l'ouverture de *s* intervocalique n'est fréquente que dans le groupe Nord-Ouest : sindhi, penjabi, kasmiri; elle est plus rare déjà en guzrati et dans le Rajpoutana (Jules Bloch, *Langue marathe*, § 160). Mais la phonétique des noms de lieux laisse la porte largement ouverte à la fantaisie.

Un texte qui n'a pas encore été signalé aidera peut-être à résoudre sur place le problème du site de Tosalī; je l'ai rencontré dans le Gaṇḍavyūha. Le Gaṇḍavyūha est un ouvrage bouddhique, en sanscrit, conservé au Népal, et encore inédit; Rāj. Mitra en a donné une analyse dans son Catalogue, *The*

[1] Je signale, sans prétendre en tirer argument, que Varāha Mihīra, *Bṛh. S.*, XIV, 27, classe parmi les populations du Nord, à côté des Hūṇa, les Kohala auxquels le texte suivi par le commentateur Utpala substitue les Kośala.

Sanskrit Buddhist Literature of Nepal, p. 90. L'étendue en est considérable. Pourtant ce n'est, en réalité, qu'un fragment; il forme la dernière partie de la vaste collection qui porte le titre d'Avataṁsaka, dont l'ensemble est préservé dans des versions en chinois et en tibétain. L'Avataṁsaka, en raison de son importance, a été deux fois l'objet d'une traduction intégrale en chinois : sous la direction de Buddhabhadra entre 398 et 421; sous la direction de Śikṣānanda entre 695 et 699. La section qui constitue le Gaṇḍavyūha a été traduite une troisième fois en chinois par Prājña, entre 796 et 798, sur un manuscrit qui avait été envoyé à l'empereur de Chine par le roi Śubhakara deva d'Orissa; la lettre officielle qui accompagnait ce présent a été traduite à la fin de l'ouvrage. Nous apprenons ainsi que la section finale de l'Avataṁsaka était déjà traitée comme un ouvrage séparé au VIII[e] siècle, en Orissa, et que cet ouvrage jouissait à cette époque et dans ce pays d'une faveur particulière. Au reste, vers la même époque, Śāntideva cite à maintes reprises le Gaṇḍavyūha sous ce nom même comme une autorité capitale, dans son Śikṣāsamuccaya; c'est même par une citation du Gaṇḍavyūha que ce traité débute.

Le Gaṇḍavyūha était bien fait pour mériter le succès; l'auteur a su inventer pour ses développements de théologie mahayaniste un cadre ingénieux et piquant qui ne pouvait manquer d'attirer le lecteur. Le héros du livre, Sudhana, est un disciple favori de Manjuśrī qui, sur les instructions de son maître, fait par étapes le tour de l'Inde pour chercher des leçons tantôt auprès d'un roi, tantôt auprès d'un esclave, auprès d'un vieux sage ou d'innocents enfants. Après l'avoir instruit autant qu'elle l'a pu, l'upāsikā Acalasthirā lui dit : « Maintenant, jeune homme, va-t'en; dans ce Dekkhan où nous sommes, il y a le pays d'Amita-tosala; il s'y trouve une ville nommée Tosala; c'est là que demeure un religieux errant

du nom de Sarvagrāmin»... Il s'en alla donc dans le pays d'Amita-tosala, à la recherche de la ville de Tosala; en cherchant, il arriva par étapes à la ville de Tosala. A l'heure où le soleil se couche, il entra dans la ville de Tosala; il s'arrêta au milieu du carrefour de la ville, et de ruelle en ruelle, de place en place, de rue charretière en rue charretière, il finit par voir Sarvagrāmin. Et quand la nuit tirait à sa fin, il aperçut dans la région Nord de la ville de Tosala la montagne nommée Surabha dont le sommet était couvert de gazons, de bouquets d'arbres, de plantes, de bosquets, de jardins...

Gaccha kulaputrehaiva Dakṣiṇāpathe Amitatosale janapade Tosalaṁ nāma nagaraṁ tatra Sarvagrāmī parivrājako prativasati ... yenāmitatosalo janapadas tenopajagāmopetya Tosalaṁ nagaraṁ parimārgan parigaveṣamāṇo 'nupūrveṇa Tosalaṁ nagaram anuprāptaḥ sūryāstaṁgamanakāle sa Tosalaṁ nāma nagaram anupraviśya madhye nagaraśṛṅgāṭakasya sthitvā vīthīmukhena vīthīmukhaṁ catvareṇa catvaraṁ rathyayā rathyāṁ Sarvagrāmiṇam adrākṣīt rātryāṁ praśāntāyāṁ Tosalasya nagarasyottare digbhāge Surabhaṁ nāma parvataṁ tasya śikhare vividhatṛṇagulmaauṣadhivanārāmaracite mahāvabhāsaprāptaṁ bhāskaram ivoditaṁ tasya tam avabhāsaṁ dṛṣṭvā... (mss. 33, 36, 41 de la Bibliothèque nationale).

Les traductions chinoises présentent, sur les points qui nous intéressent ici, des divergences singulières. Le plus ancien traducteur, Buddhabhadra (éd. Tokyo, I, 9, 43ª) donne au pays que le texte sanskrit appelle *Amitatosala* le nom de 不可稱 *pou ko tch'eng* que la Mahāvyutpatti, 246, 116 et 247, 123, donne comme l'équivalent de *atulya* «incomparable»; on peut, au besoin, tirer ce sens de *amita*, littéralement «non mesuré, sans mesure», mais la traduction normale de ce mot *amita* est en chinois 無量 *wou leang*, qu'on trouve en effet chez Śikṣānanda (I, 4, 28ª) et chez Prājña (I, 5, 52ᵇ).

Śikṣānanda et Prājña transcrivent le nom de la ville 都薩羅 *tou-sa-lo;* Buddhabhadra le traduit par 知足 *tche-tsou,* qui sert d'équivalent au mot *saṁtuṣṭa* «satisfait» dans la Mahāvyutpatti, 145, 9. Buddhabhadra a cru reconnaître dans le nom de Tosala la racine *tuṣ* «contenter»; en fait, les manuscrits sanscrits du Gaṇḍavyūha que j'ai examinés portent alternativement, dans l'intérieur de ce seul passage, les formes Tosala, Toṣala et même Tosara. Buddhabhadra ne donne pas le nom de la montagne; il dit seulement: «au Nord de cette ville, il y a une montagne qui brille et resplendit comme le soleil levant». Śikṣānanda et Prājña s'accordent d'une manière assez inattendue à placer la montagne «à l'Est de la ville»; tous deux traduisent le nom en chinois; Śikṣānanda donne 善德 *chen-tō* «bonne vertu» qui suppose un sanscrit *suguṇa,* Prājña traduit 妙吉祥 *miao ki siang* «merveilleux auspices» qui est un des équivalents du nom de Mañjuśrī. Il semble que sur ce point d'onomastique locale, le manuscrit officiel du roi d'Orissa, qui sert de base à la traduction de Prājña, doit faire foi. Une enquête sur place résoudra peut-être la question.

Il n'est pas inutile d'observer que la plupart des noms propres appartenant au type que nous étudions ici n'ont jamais réussi à prendre, dans l'usage graphique, une forme stable et constante; leur apparence garde toujours un aspect qui déconcerte les scribes. La sifflante dentale des mots *Kosala* et *Tosala*, maintenue en position intérieure à la suite d'une voyelle *o,* est une sorte de défi aux lois rigoureuses de la grammaire sanskrite qui exige dans ce cas la modification de la dentale (*s*) en cérébrale (*ṣ*). Aussi la forme *koṣala,* avec une sifflante palatale, a tendu à se généraliser dans l'usage; elle avait l'avantage d'esquiver la difficulté; elle avait l'avantage, plus appréciable encore, de ramener cet ethnique embarrassant à une famille de mots usuels, *koṣa, kuśa, kuśala,* qui présentent la sifflante palatale. *Tosala* n'a pas été moins tor-

turé; il a été attiré par l'analogie des mots *toṣa*, etc. qui expriment la satisfaction; on a donc le plus souvent *Toṣala*, mais parfois aussi *Tośala* comme *Kośala*.

2. Aṅga – Vaṅga. — Ces deux noms ont à peine besoin d'explication, tant ils sont familiers à la littérature sanscrite dans toute son étendue. Aṅga est déjà mentionné *Atharva Veda*, V, 22, 14 à côté de Magadha, comme la limite orientale du monde aryen. Vaṅga (= Baṅga) se perpétue encore aujourd'hui dans le nom de Bengale (= Baṅga + āla). Aṅga et Vaṅga, le plus souvent accolés, ont pour compagnon ordinaire Kaliṅga que nous retrouverons tout à l'heure. Tous trois, avec Puṇḍra (et Suhma), que nous aurons aussi à étudier, sont représentés (*MahāBhārata*, I, 104) comme les cinq frères nés, pour le compte du roi Bali, d'une union accomplie sur sa prière entre la reine Sudeṣṇā et le vieux ṛṣi aveugle Dīrghatamas; tout le chapitre a un si singulier parfum de sauvagerie que le traducteur indien, auteur de la version anglaise publiée par P. C. Roy, a dû plusieurs fois recourir au latin pour braver l'honnêteté. On est ici sans doute en face de vieilles légendes locales que l'étude du folklore fera retrouver dans le domaine austronésien. Aṅga et Vaṅga sont longtemps restés suspects aux Aryens de l'Inde. Baudhāyana, si riche en traits curieux, prescrit (I, 2, 14) un sacrifice d'expiation après un voyage chez les Āraṭṭa, les Kāraskara, les Puṇḍra, les Sauvīra, les Vaṅga, les Kaliṅga, les Prānūna (*Āraṭṭān Kāraskarān Puṇḍrān Sauvīrān VaṅgaKaliṅgān Prānūnān iti ca gatvā punastomena yajeta sarvapṛṣṭhayā vā*). On remarquera que Vaṅga et Kaliṅga sont ici soudés par la composition dans une unité grammaticale, tandis que les autres peuples sont mentionnés un à un. Et dans le verset qui précède celui-ci, Baudhāyana avait rapporté un vers qui classe les Aṅga parmi les métis : *Avantayo 'ṅgaMagadhāḥ Surāṣṭrā Dakṣiṇāpathāḥ | UpāvṛtSin-*

dhuSauvīrā ete saṁkīrṇayonayaḥ. Les raisons mêmes qui valaient à ces pays une mauvaise réputation dans la société brahmanique leur assuraient un rang privilégié dans les églises hérétiques. Pour les Jaina, Aṅga est presque une terre sainte; Campā, la capitale, est la résidence d'un grand nombre de saints personnages dans la légende et dans l'histoire du jaïnisme. La Bhagavatī met Aṅga et Vaṅga en tête d'une liste de seize peuples, avant le Magadha (Weber, *Ind. St.*, XVI, 304). Un des upāṅga, la Prajñapanā, range Aṅga et Vaṅga dans le premier groupe des peuples aryas, ceux qu'elle appelle les *Khettāriya;* la liste débute ainsi : *Rāyagiha Magaha, Campā Aṁgā taha, Tāmalitti Vaṁgā ya* (*ibid.*, p. 397). Le bouddhisme incorpore Aṅga dans la liste classique des seize grands royaumes; Vaṅga occupe une situation inférieure. L'Aṅguttara nikāya le fait figurer une fois seulement (I, 213) dans la liste des seize royaumes; partout ailleurs, la place est occupée par les Vaṁsa (sanscr. Vatsa); la littérature secondaire du bouddhisme rapproche constamment Aṅga et Vaṅga. Aṅga correspond au district de Bhagalpur, Vaṅga aux districts de Birbhum, Murshidabad, Bardwan et Nadiya, dans le Bengale.

3. Kaliṅga – Triliṅga. — « Kaliṅga comprenait toute la côte orientale entre les Utkala au Nord et les Teliṅga au Sud. La Vaitaraṇī arrosait le pays; les monts Mahendra (Ghats orientaux) se trouvaient sur les confins au Sud. Il comprenait donc la province moderne d'Orissa, le district de Ganjam et probablement aussi celui de Vizagapatam » (Pargiter, *Mārk. P.*, p. 334). Nous venons de voir l'étroite parenté qui lie Kaliṅga à Aṅga et Vaṅga, et l'espèce de réprobation qui les frappait en commun dans les écoles brahmaniques. Kaliṅga a même les honneurs d'un vers particulier consacré à lui seul dans le code de Baudhāyana, un vers traditionnel que le légis-

lateur reprend à son compte (I, 2, 15) : « On cite cet adage : c'est commettre un péché avec les pieds que d'aller au Kaliṅga ; pour s'en racheter, les saints prescrivent une libation vaiśvānara (*atrāpy udāharanti*

padbhyāṁ sa kurute pāpaṁ yaḥ Kaliṅgān prapadyate
ṛṣayo niṣkṛtiṁ tasya prāhur vaiśvānaraṁ haviḥ.)

Et les compilations juridiques des derniers siècles continuent à enregistrer, comme un écho de cette réprobation, un autre vers traditionnel : « Si on va en Aṅga, Vaṅga, Kaliṅga, Saurāṣṭra, Magadha sans que ce soit pour un pèlerinage, il faut recevoir un nouveau sacrement » :

Aṅga Vaṅga Kaliṅgeṣu Saurāṣṭre Magadheṣu ca
tīrthayātrāṁ vinā gacchan punaḥ saṁskāram arhati

(cité par R. P. Chanda, *Sir Asutosh-Volumes*, III, 1, 107).

Le MahāBhārata marque à l'égard du Kaliṅga un flottement curieux au cours du même chant, à quelques vers d'intervalle : VIII, 44, 2066, les Kaliṅga sont énumérés parmi les tribus où l'ordre est mauvais (*durdharma*), pêle-mêle avec les Kāraskara, les Māhiṣaka, les Kerala, les Karkoṭaka, les Vīraka ; mais VIII, 45, 2084, ils sont comptés parmi les peuples qui connaissent l'ordre éternel (*dharmaṁ jānanti śāsvatam*) en compagnie de nations qui sont l'élite du brahmanisme, Kuru, Pañcāla, Śālva, Matsya, Naimiṣa, etc. Ce changement d'attitude tient sans doute à l'importance prise par le Kaliṅga du jour où la civilisation indienne se répandit autour du golfe du Bengale. On sait que la conquête du Kaliṅga, payée par des flots de sang, provoqua la crise morale d'où l'empereur Aśoka sortit transformé. Après lui, sous Khāravela, le Kaliṅga est le centre d'un empire puissant dont le chef s'attribue le titre de cakravartin. Le bouddhisme avait un de ses lieux saints au Kaliṅga ; c'était la capitale du pays, Dantapura, la ville de la dent d'où

la sainte relique fut transportée plus tard à Ceylan. Pline mentionne à plusieurs reprises les Calingæ (VI, 18; 19; 20). Ptolémée nomme une ville de Kalliga (VII, 1, 93) chez les Maisôloi, entre la Kistna et le Godavari. Kalingapatam, port du district de Ganjam, préserve encore le vieux nom de la région. L'appellation de Kling, appliquée aux Indiens de toute origine dans toute l'étendue du monde malais, atteste le rôle éclatant des hommes du Kaliṅga dans la diffusion de la civilisation hindoue sur l'Extrême-Orient (voir *Hobson-Jobson*, s. v° *Kling*).

Le terme symétrique à Kalinga n'apparaît dans les documents écrits qu'à une date tardive; il y prend des formes diverses qui prouvent la perplexité des scribes en présence d'une sorte de monstre. Le *P. W.* enregistre les formes *Triliṅga* et *Tailaṅga;* le Mārkaṇḍeya P., 58, 28 et le Vāyu P., 45, 111 écrivent : *Tilaṅga.* J'ai en outre relevé dans les inscriptions *Tiliṅga* (*Ep. Ind.*, XIV, 90), *Teluṅga* (*ibid.*, XIV, 271), *Triliṅga* (*ibid.*, XIV, 361), *Trikaliṅga* (*ibid.*, XII, 208 et *pass.*). Les auteurs arabes et persans écrivent *Tilang, Tiliṅg, Tiliṅgana;* dans la nomenclature des langues de l'Inde, la langue du pays est appelée *télougou.* Une inscription du XIV^e^ siècle trace ainsi les limites du pays : « A l'Ouest et à l'Est, deux régions célèbres, le Mahārāṣṭra et le Kaliṅga; au Sud et au Nord, le Pāṇḍya et Kanyakubja; c'est là ce qu'on appelle Tiliṅga » (*paścāt purastād yasya deśau khyātau MahārāṣṭraKaliṅgasaṁjñau | avāg udak PāṇḍyakaKanyakubjau deśas sa tatrāsti Tilinganāma.* Srirangam Plates, Śaka 1280, dans *Ep. Ind.*, XIV, 90). La région ainsi définie engloberait la plus grande partie de l'Inde orientale. D'après le *Linguistic Survey,* vol. IV, p. 577, dans sa notice sur le télougou, « le pays Télougou est limité à l'Est par le golfe du Bengale depuis Barwa dans le district de Ganjam au Nord, jusqu'auprès de Madras dans le Sud. A partir de Barwa la ligne frontière passe par Ganjam jusqu'aux Ghats orientaux,

d'où elle tourne vers le Sud-Ouest, traverse le Sabari à la lisière des tâluks de Sunkam et de Bijji dans l'État de Bastar, puis elle suit les hauteurs de Bela Dila jusqu'à l'Indravati; elle suit cette rivière jusqu'à son confluent avec le Godavari, traverse le district de Chanda en laissant dehors la partie sud de ce district, et continue vers l'Est en comprenant le bord sud du district de Wun. Elle tourne alors au Sud vers le Godavari, à son confluent avec le Mānjira, et plus loin encore vers Bidar où elle rencontre le Canarais. La ligne frontière descend alors droit au Sud à travers les Dominions du Nizam. Le pays Télougou occupe ensuite le coin nord-est de Bellary, la plus grande partie d'Anantapur, le coin est de Mysore, et revient à la mer par Nord-Arcot et Chingleput ». Si le pays Télougou a une pareille étendue, on comprend que Tāranātha (p. 264) désigne le Kaliṅga comme une simple partie du Triliṅga. Mais on s'étonne, d'autre part, que le nom du pays ne se rencontre qu'à basse époque, seulement après l'an 1000. Par une singulière anomalie, Ptolémée est le seul garant du nom pour toute l'époque antérieure. Il enregistre une ville de *Trilingon*, résidence royale, qu'il place (VII, 2, 23) dans l'Inde transgangétique, par 154° Est et 18° Nord; la ville est aussi appelée *Triglypton* (var. *Triglyphon*); dans la région où elle est située, « on dit, ajoute Ptolémée, que les coqs sont barbus, les corbeaux et les perroquets blancs ». Si les perroquets blancs désignent les cacatoès, comme c'est vraisemblable, l'indication ne peut se rapporter qu'aux régions les plus reculées de l'Extrême-Orient, car « les cacatoès sont restreints à la région australienne, aux îles Philippines et Soulou; le Cacatua galerita qui est tout blanc est spécial à l'Australie et à la Tasmanie » (*Cambridge Natural History*, vol. IX, *Birds*, p. 372). Les corbeaux blancs conduiraient dans une tout autre direction, s'il s'agit de l'espèce appelée Dendrocitta leucogastra, qui « a le sommet de la tête, le cou, le bréchet, l'abdomen et la couverture de la queue

blancs; l'espèce est propre au sud de l'Inde, plus particulièrement au Malabar (*Fauna of British India, Birds,* I, p. 31). Nous serions ainsi ramenés dans l'Inde, et sur les confins même du pays télougou. Cependant la place assignée à Trilingon sur la carte de Ptolémée est bien loin de là; elle viendrait se localiser dans l'actuel Arakan, dans l'intérieur des terres, à la hauteur d'Akyab. Le nom n'y serait pas inattendu, puisqu'il subsiste encore aujourd'hui dans la région sous la forme *Talaing*. On sait que les Birmans désignent sous ce nom la race môn qui les avait devancés au Pégou et qui y avait fait fleurir une civilisation tributaire de l'Inde. A la suite de Sir Arthur Phayre, on admet généralement que Talaing = Teliṅga; Forchhammer a prétendu substituer à cette interprétation une autre explication, tirée de la langue môn, où *talaing* signifierait « foulé aux pieds »; ce terme infamant aurait remplacé l'ethnique propre des Môn après leur défaite (cf. *Hobson-Jobson*, s. v° *Talaing*, pour les textes et les références). Phayre note lui-même que, si Kaliṅga figure dans les annales pégouanes, « le mot Telingāna ne s'y rencontre jamais ». Le cas est donc exactement parallèle à l'Inde; nous avons devant nous un nom d'aspect très ancien, mais que la littérature ignora très longtemps. Il est possible, probable même, que l'usage littéraire a préféré maintenir la vieille dénomination d'Andhra, appliquée par le brahmanisme dès les temps védiques (Aitareya Brāhmaṇa), consacrée par son antiquité même, plutôt que d'employer un vocable dont la forme restait incertaine. L'autre nom donné à Trilingon dans Ptolémée, Triglypton ou Triglyphon, semble en être un essai d'interprétation, déjà conforme à l'interprétation que l'usage médiéval en fournit dans l'Inde. Le terme est composé de *tri* = sk. *tri* « trois » + *glypton* ou *glyphon* qui a, l'un comme l'autre, le sens de « ciselé ou buriné »; le « triglyphe » (*triglyphos* ou *triglyphon;* le genre en est indéterminé) est un terme d'architecture qui

désigne un membre de la frise dans un entablement dorique; le triglyphe se compose de cannelures parallèles, groupées par trois, avec des « gouttes » au-dessous, figurées par des fragments de cône, qui symbolisent les gouttes d'eau descendues du toit par les cannelures et restées en suspens. Rien ne pouvait mieux évoquer à un Grec, par une image familière, la pierre du liṅga décorée de rainures verticales par où s'écoule l'eau des aspersions sacrées. Ce serait donc une erreur que de chercher sous Triglyphon (ou Triglypton) la transcription d'un nom local, alternant avec Trilingon. L'informateur de Ptolémée avait recueilli une interprétation qui a cours encore aujourd'hui; on continue à expliquer *Tiliṅga*, etc., par *Triliṅga*, et *Triliṅga* serait le pays des Trois Liṅga, manifestations divines de Siva sur trois montagnes qui marqueraient les frontières du pays télougou, Kāleśvara, Śrīśaila, et Bhīmeśvara. Kāleśvara est situé sur la Kistna, à l'entrée de la passe par où elle débouche dans la plaine; Śrīśaila est au confluent de la Wainganga avec le Godavari, dans le district de Chanda; Bhīmeśvara est placé dans les Ghats occidentaux, au point où le pays télougou touche au pays marathe et au Mysore. On aurait aussi dans Pline, VI, 18 (*Insula in Gange est magnæ amplitudinis gentem continens unam nomine Modogalingam*) un autre témoignage de l'interprétation Tiliṅga = Triliṅga, si on admet avec Campbell (*Grammar of the Teloogoo*, Introd.) que Modogalinga doit être analysé *modoga* + *liṅga; modoga* représenterait le télougou *mūḍuga*, forme poétique du mot *mūḍu* « trois ». Mais Caldwell (*Compar. Grammar*, Introd., p. 32) conteste cette explication : l'usage de *mūḍuga* serait pédantesque; la seule analyse qu'il accepte est *modo* = *mūḍu* = 3 + *galinga* = *Kaliṅga*, c'est-à-dire les Trois Kaliṅga, le Trikaliṅga de tant de documents épigraphiques médiévaux.

J'ai indiqué que la position assignée par Ptolémée à la « résidence royale de Trilingon », dans le pays actuel d'Arakan,

n'est pas impossible, mais j'ai déjà eu l'occasion d'exposer plus haut, à propos de Tōsalei = Tosalī mentionné dans la même liste, VII, 2, 23, que Ptolémée a pu reporter par erreur à l'est des bouches du Gange un itinéraire orienté en réalité vers le sud-ouest du delta. La question doit rester en suspens jusqu'à de nouvelles découvertes.

On est tenté de ranger côte à côte avec les Kaliṅga et les Tiliṅga le peuple des Bhuliṅga qui nous est connu par des témoignages d'ordre multiple. Pline, VI, 20, nomme les Bolingæ parmi les peuples qui s'échelonnent en remontant l'Indus. Ptolémée, VII, 1, 69, place les Bōlingai à l'est du mont Ouindios (Vindhya) avec les villes de Stagabaza ou Bastagaza et de Bardaotis, sur la rive droite du Sôa, c'est-à-dire du Soṇa = Sôn. Le Gaṇapāṭha annexé à la grammaire de Pāṇini nomme à plusieurs reprises les Bhauliṅgi : sur II, 4, 59; IV, 1, 41; IV, 1, 173; la règle énoncée dans ce dernier sūtra s'applique aux éléments constituants de la tribu des Sālva, et en effet les Bhuliṅga figurent dans un vers traditionnel, recueilli par la Kāśikā et la Candravṛtti (sur Candra, II, 4, 103), qui énumère les six sections des Sālva :

Udumbarās Tilakhalā Madrakārā Yugandharāḥ
Bhuliṅgāḥ Śaradaṇḍāś ca Sālvāvayavasaṁjñitāḥ.

Les Sālva sont bien connus (cf. Pargiter, *Märk. P.*, p. 349); ils habitaient dans le voisinage des Kuru et des Trigarta, au pied occidental des Aravalli. Et, en effet, dans le Rāmāyaṇa G II, 70, 15, les messagers envoyés par Vasiṣṭha pour rappeler Bharata du pays des Kekaya où il est l'hôte de son oncle maternel, parcourent d'abord le long chemin qui va d'Ayodhyā au Kurukṣetra et à la Sarasvatī; ils franchissent la rivière sacrée, passent ensuite la rivière Śaradaṇḍa, et « entrent alors dans la ville de Bhuliṅga ». La recension du Bengale marque ici encore sa supériorité sur les deux autres; la recension de Bombay et

IMPRIMERIE NATIONALE

celle du Sud, II, 68, 16, donnent à la ville le nom de Kuliṅga. Le nom de Kulingā reparaît, cette fois au féminin, dans les deux recensions de Bombay et du Sud, II, 71, 6, quand le poète décrit l'itinéraire de Bharata retournant du Kekaya à Ayodhyā; c'est alors le nom d'une rivière qui arrose le Doab, entre le Gange et la Yamunā. La recension bengalie a ici un texte tout différent. Le MahāBhārata ne mentionne pas Bhuliṅga comme un ethnique; le mot n'y paraît que pour désigner un oiseau qui réside sur l'autre côté de l'Himalaya et dont le cri « mā sāhasam » avertit les hommes d'agir sans précipitation, II, 44, 1545. Mais l'édition du Sud, II, 67, 28, écrit le nom de cet oiseau kuliṅga. Les oiseaux bhūliṅga sont encore mentionnés dans la grande épopée, XII, 169, 6326, comme « des oiseaux de mer, fils des montagnes » (*sāmudrāḥ parvatodbhavāḥ*). L'édition du Sud, dans le passage correspondant, XII, 168, 9, substitue aux bhūliṅga les oiseaux bhāruṇḍa.

4. Utkala - Mekala. — Les deux noms sont soudés aussi étroitement que Aṅga et Vaṅga. Le Rāmāyaṇa, qui ne les mentionne qu'une fois, IV, 41, 9 B.; 41, 14 G., les cite ensemble : *Mekalān Utkalāṁś caiva,* à côté de Kaliṅga; Kṣemendra, dans son résumé (*Rām. mañj.*, IV, 234), les combine plus étroitement encore : *Mekalotkalikāḥ.* Le MahāBhārata fait de même, VIII, 22, 882 : *Mekalotkalāḥ Kaliṅgāḥ;* ailleurs, il les juxtapose : VI, 9, 348, *mekalāś cotkalaiḥ saha;* VII, 4, 122, *Utkalā Mekalāḥ.* M. Pargiter dans sa traduction du Mārkaṇḍeya Purāṇa (p. 337) a sur ces deux peuples une note que je reproduirai tout entière, tant elle semble anticiper sur les conclusions que je cherche à dégager de la présente étude. « Les Utkala étaient bien connus (quoique le MahāBhārata ne les mentionne pas souvent, je crois); c'était une tribu grossière, dont l'origine remonte très loin, car ils ne semblent pas avoir

eu d'affinités étroites avec les races qui les entouraient, et le Harivaṁśa (10, 631-632) reporte leur origine jusqu'au temps fabuleux d'Ilā. Leur territoire atteignait à l'Est la rivière Kapiśā (*Raghuv.*, IV, 38)... et à l'Ouest ils touchaient aux Mekala, car les deux peuples sont associés en couple dans le MahāBhārata et le Rāmāyaṇa, et les Mekala étaient les habitants des monts Mekala, c'est-à-dire les hauteurs qui bornent Chattisgarh à l'Ouest et au Nord. Au Nord demeuraient les Puṇḍra et au Sud les Kaliṅga. Ainsi Utkala comprenait la portion sud de Chota Nagpur, les États tributaires du nord de l'Orissa, et le district de Balasore. On a suggéré pour le nom d'Utkala des dérivations variées, mais je me contenterai d'attirer l'attention sur les passages où Mekala et Utkala sont placés ensemble, comme si leurs noms possédaient quelque chose en commun ».

Utkala est encore aujourd'hui une des désignations usuelles de l'Orissa, et la langue de l'Orissa est appelée à volonté Oṛiyā, Oḍrī ou bien Utkalī (*Ling. Survey*, V, part II, p. 367). Comme le *Survey* l'indique bien, « le pays d'Orissa n'est pas confiné à la Division qui porte ce nom; il renferme une portion du district de Midnapore au Nord... l'Oṛiyā est aussi le langage de la plus grande partie du district de Singhbhum qui fait partie de la Division de Chota Nagpur, et aussi de plusieurs États indigènes voisins qui tombent politiquement dans cette division. A l'Ouest, c'est le langage de la plus grande partie du district de Sambalpur et d'une petite portion du district de Raipur dans les Central Provinces, et aussi des États indigènes situés entre ces districts et l'Orissa propre. Au Sud, c'est le langage du nord du district de Ganjam (qui appartient à Madras) et des États indigènes qui y sont rattachés, ainsi que de la Jeypore Agency de Vizagapatam ».

Si le nom d'Utkala a conservé sa vitalité, le nom de Mekala n'a survécu que comme un souvenir d'ordre religieux. Les

hauteurs de Mekala donnent naissance à une des rivières les plus importantes de l'Inde, qui ne le cède en sainteté qu'à la Gaṅgā, la Narmadā. Une de ses appellations consacrées, enregistrée par Amara et les autres lexicographes, est *Mekalakanyakā* « la fille du Mekala ». Mais, ici encore, le nom mal fixé par l'usage, a été attiré par l'analogie du mot usuel *mekhalā* « ceinture », et la graphie oscille entre les deux formes. Le commentateur d'Amara, Sarvānanda, constate et autorise l'une et l'autre (ad *Am.*, I, 10, 31 : *mekalācalaprabhavatvād mekalakanyakā. mekhalakanyaketi kecit. yan mekhalād bhavati mekhalaśailaputrī iti khakāravān*). L'obscurité du nom de Mekala est cruellement attestée par l'édition du MahāBhārata publiée à Calcutta, où le nom est à plusieurs reprises imprimé *Melaka*, sous l'influence du mot usuel *melā* « foire ». L'éditeur peut alléguer pour sa défense un précédent lointain; le traducteur du Saddharma smṛtyupasthāna sūtra avait déjà substitué *Melaka* à *Mekala* dans sa version tibétaine, ou il avait reproduit trop fidèlement la faute commise par le scribe de l'original sanscrit: l'auteur de la version chinoise avait lu et transcrit *Mekhala* avec l'aspirée (*Pour l'Histoire du Rām.*, p. 27). Dans un autre passage du même sūtra qui mentionne, à l'imitation du Rāmāyaṇa G IV, 40, 20 « la rivière Śoṇa née du Mekala » (*Mekalaprabhavaṁ Śoṇam*), la version tibétaine écrit *Megalati*, la version chinoise *Mecaka* (*ibid.*, p. 18). La géographie officielle de l'Inde britannique a recueilli et sauvé cet ancien nom; elle désigne, sous le nom de Maikal Range, la chaîne de hauteurs qui part des sources de la Narmada (Amarkantak) et se prolonge vers le Sud-Sud-Ouest jusqu'au district de Balaghat.

Le pays d'Utkala porte encore un autre nom, d'où l'appellation moderne de l'Orissa dérive. *Orissa*, c'est *Oḍradeśa*, « le pays d'Oḍra ». Le prétendu original sanscrit donné par M. Crooke dans la seconde édition du *Hobson-Jobson*, *Oḍrāṣṭra* [sic]

est un monstre et une chimère. D'Oḍradeśa sortent directement les premières formes employées par les Européens, *Ulixa, Udeza, Orisa,* etc. Le nom universellement donné aujourd'hui dans l'usage à la langue de l'Orissa, Uṛiya, vient du même vocable Oḍra, sous sa forme la plus réduite. Comme c'était le cas pour Teliṅga, nous avons ici encore affaire à un mot qui n'a jamais pris une graphie définitive. On trouve, et jusque dans les mêmes textes, *Uḍra, Oḍra, Auḍra.* Cf. par exemple pour le MahāBhārata l'Index de Sörensen sous ces différents mots. La forme *Uḍa,* à laquelle remontent Oriya et Orissa, est garantie déjà par le témoignage des transcriptions chinoises. Hiuan-tsang transcrit *Wou-tch'a* 烏茶, et les Annales des T'ang font de même, et aussi la version officielle d'une lettre adressée à l'empereur de Chine par le roi Śubhakara en 795, avec un manuscrit du Gaṇḍavyūha (voir *supra,* p. 7). Une forme à insertion de nasale, *Uṁḍa, Uṇḍa,* est attestée par de nombreuses variantes dans toutes sortes de textes. Ainsi MBh., VI, 9, 365, dans la liste des nations de l'Inde, en face de C *Auḍrāḥ Pauṇḍrāḥ* B lit *Auṁḍrāḥ* et le texte suivi par le traducteur de P. C. Roy a la même lecture (the Aundras, the Paundras); la recension du Sud lit *Oṇḍrā Mlecchāḥ;* Manu, X, 44, nomme parmi les kṣatriya dégradés *Pauṇḍrakāś CoḍaDraviḍāḥ;* tel est le texte suivi par Bühler, mais il avertit en note que sa lecture est une correction pour *Coṁḍra°* qui est donné par plusieurs manuscrits du commentateur Medhātithi et aussi par le commentateur Kullūka; il ajoute que l'interprétation suivie par W. Jones (*ca* + *uḍa*) est improbable parce que la particule *ca* est absolument inutile après le premier terme. Cependant, le constant rapprochement des Pauṇḍra et des Oḍra semble justifier pleinement l'analyse et la traduction de Jones. En face du Wou-tch'a 烏茶 de la version chinoise, dans le Saddharmasmṛtyupasthāna sūtra (correspondant à Rāmāyaṇa G IV, 41, 18, *tathauḍrān*), le traducteur

tibétain a *Coṇḍā*, par une fausse interprétation de l'original *coṇḍāḥ* = *ca* + *uṇḍāḥ* (*Pour l'Hist. du Rām.*, p. 28 et 98).

A côté de l'ethnique Uḍ(r)a (Uṇḍa) vient tout naturellement se ranger l'ethnique Puṇḍa, Puṇḍra, avec ses formes secondaires Pauṇḍra, Pauṇḍraka, Pauṇḍrika. Le rapprochement est d'autant plus naturel que les deux peuples Pauṇḍra et Uḍra vont fréquemment de compagnie : MhBh., III, 51, 1988, *suPauṇḍroḍrān;* VI, 9, 365, *Auḍrāḥ* (C *Auṁḍrāḥ*) *Pauṇḍrāḥ*, Viṣṇu P. IV, 24, 18, *KośalAuḍraPauṇḍrakaTāmraliptān;* Bṛhat-Saṁhitā, V, 74, *PauṇḍrAuḍraKaikayajanān;* etc. D'autre part, une tradition consignée dans le MahāBhārata (cf. *supra*, p. 10), I, 104, 4219-4221, les groupe avec les Aṅga, Vaṅga, Kaliṅga, Suhma, comme les fils nés de la reine Sudeṣṇā au contact du ṛṣi Dīrghatamas : la même épopée, XIII, 35, 2158, d'accord avec Manu, X, 44, les range parmi les kṣatriya dégradés au rang de śūdra. En combinant les données fournies par le MahāBhārata, M. Pargiter (*Märk. P.*, p. 329) conclut que les Puṇḍra, limitrophes des Kāśi au Nord, d'Aṅga, Vaṅga et Suhma au Nord-Est et à l'Est, d'Oḍra au Sud-Est, habitaient le teritoire qui forme aujourd'hui le Chota Nagpur, sauf les portions sud. Il faut bien distinguer le territoire des Puṇḍra du pays de Puṇḍravardhana, qui correspondait au district actuel de Rajshahi, entre Gange et Brahmapoutre.

Le Chota Nagpur, en partie ancien domaine des Puṇḍra, est encore aujourd'hui le foyer des Muṇḍa, particulièrement dans les portions sud et ouest du district de Ranchi. On sait que le nom des Muṇḍa a été choisi par Max Müller pour désigner une famille de langues qui ont été fortement influencées par le dravidien, mais qui en sont originellement indépendantes, et qui sont apparentées à la famille môn-khmer et aux parlers des tribus sauvages de la presqu'île malaise. D'après M. Risley, cité *Linguistic Survey*, vol. IV, p. 79, « le mot Muṇḍā est d'origine sanscrite. Il signifie un chef de village; et c'est une dési-

gnation de titre ou de fonction employée par les membres de la tribu aussi bien que par les étrangers comme un nom distinctif, à peu près comme les Santals se donnent le nom de Mañjhi, les Bhumij celui de Sardār, et les Khambu des hauteurs du Darjiling celui de Jimdār». J'ignore pour quelles raisons M. Risley déclare que le mot «Muṇḍa» est d'origine sanscrite. Le mot *muṇḍa* existe bien en sanscrit; il y signifie «personne qui a la tête complètement rasée». Comme ethnique, le nom paraît fort peu dans la littérature. Un seul des passages où le nom se rencontre dans le MahāBhārata semble se rapporter réellement aux Muṇḍa : VI, 56, 2410, le poète décrit l'ordre de bataille adopté par Bhīṣma : à l'aile gauche sont les Muṇḍa avec les Kārūṣa, les Vikuñja, les Kaundivṛṣa. De ces peuples, les deux derniers sont inconnus par ailleurs; les Kārūṣa, au contraire, paraissent assez souvent (cf. Pargiter, *Mārk. P.*, p. 341); ils habitaient au sud de Kāśi et de Vatsa, entre Cedi et Magadha. Leur territoire couvrait donc en partie le Baghelkhand et le Bundelkhand; il confinait vers le Sud-Est au territoire occupé encore aujourd'hui par les Muṇḍa. Les autres passages de l'épopée où le nom des Muṇḍa se rencontre, III, 51, 1991; VII, 119, 4728-4730, ont une signification toute différente, ils s'appliquent à une population des confins nord-ouest de l'Inde désignée par le sobriquet de «Têtes rases», et spécialement aux Kamboja du pays de Kaboul. Les Hindous qui sont astreints par la religion à porter un toupet (*cūḍā*) au sommet de la tête, regardaient avec mépris les populations étrangères qui se rasaient toute la tête; «rasé à la grecque», «rasé à la kamboja» (*yavanamuṇḍa, kambojamuṇḍa*) étaient des expressions en vogue dès le temps de Pāṇini; le Gaṇapāṭha les classe en tête du gaṇa *mayūravyaṁsakādi* sur P. 2, 1, 72. Le Vāyu P., 45, 123, nomme les Muṇḍa dans sa liste des peuples de l'Inde orientale, entre Prāgjyotiṣa (nord du Bengale) et Videha (Tirhut), avant Tāmaliptaka

(Tamluk, sur l'Hougly), Malla, Magadha. Le Mārkaṇḍeya P. 57, 44, dans un vers presque identique, substitue aux Muṇḍa le nom des Madra, qui est évidemment erroné, puisque les Madra sont au Penjab. On voit ici, par un exemple de plus, combien les noms propres sans notoriété suffisante pour les préserver sont fragiles. Aussi, je n'hésite pas à reconnaître les Muṇḍa dans les Maṇḍika que le MahāBhārata, édition de Calcutta, III, 253, 15243, classe parmi les peuples vaincus par Karṇa dans sa campagne de l'Inde orientale, en même temps que Aṅga, Vaṅga, Kaliṅga d'une part, Mithila, Magadha, Karkakhaṇḍa de l'autre. C'est très exactement l'entourage qui définit les Muṇḍa. Le texte de Bombay lit Śuṇḍika, un ethnique inconnu par ailleurs. La recension du Sud dans le passage correspondant, III, 255, 8, a la même lecture Śuṇḍika, mais les éditeurs signalent, d'après deux de leurs manuscrits, la lecture Muṇḍika, qui serait simplement une forme secondaire de Muṇḍa.

5. Pulinda-Kulinda. — Le nom des Pulinda passe à travers toute la littérature sanscrite. L'Aitareya Brāhmaṇa, 7, 18, les classe parmi les *udāntya* « en dehors des limites [aryennes] », avec les Andhra, les Puṇḍra, les Śabara, les Mūtiba, rattachés au clan de Viśvāmitra, mais essentiellement formés de *dasyu* « sauvages ». Ils se retrouvent en compagnie des Andhra dans le XIII[e] édit d'Aśoka, parmi les peuples établis sur les marches de l'empire, mais qui suivent la Loi proclamée par l'empereur. Le bouddhisme les range parmi les « races inférieures » (*nīcakula*), les « barbares » (*mleccha*), les « populations des marches » (*pratyantajanapada*), avec les Caṇḍāla, Māṭaṅga, Śabara, Pukkasa, Domba (*Mahāvyutpatti*, 188, 15). Le Mahāvaṁsa, 7, 68, rapporte leur origine aux enfants issus de l'union de Vijaya, le conquérant de Ceylan, avec la princesse des Yakkha, Kuvaṇṇā. Chez les Jaina, ils figurent dans la liste

cánonique des Mleccha (*Ind. St.*, 16, 332, *Praśnavyākaraṇa;* 397, *Prajñapanā*), et leurs femmes dans la liste consacrée des esclaves royales (*ibid.*, 313, 380, 412). Le Rāmāyaṇa, 4, 43, 11 B; 44, 12 G, les place dans le nord de l'Inde, entre les Matsya (Mleccha B) et les Śūrasena, autrement dit entre Alvar et Mathurā. Le MahāBhārata aussi les tient pour Mleccha; c'est eux qui doivent régner sur le monde dans l'âge Kali, avec les Andhra, les Śaka, les Yavana, les Kamboja, III, 188, 12839; ils se retrouvent dans la même compagnie, XIII, 33, 2104, parmi les races tombées au rang des śūdra (*vṛṣala*), faute de voir des brahmanes. Ils paraissent fréquemment dans la grande épopée, mais toujours en mauvaise société : Pauṇḍra, Yavana, Kirāta, Cīna et autres Mleccha, I, 175, 6685; Draviḍa, Andhra, et autres Mleccha, V, 160, 5510; Daśārṇa, Mekala, Utkala, VI, 9, 347. La condition des pécheurs en enfer est comme celle des Pulinda, XII, 151, 5620; les pécheurs renaîtront dans le Sud dans des familles Andhra, Pulinda, Śabara, XII, 207, 7559. Les Pulinda tirent leur origine de l'écume rejetée par la vache de Vasiṣṭha, I, 175, 6685. Bhīma, vainqueur de l'Est, tourne vers le Sud, les trouve sur son chemin en marchant sur Cedi, II, 29, 1068, et soumet leur ville (*nagara*). Sahadeva, qui vient de soumettre le Kosala oriental, les rencontre, II, 31, 1120 avant de combattre Pāṇḍya, Kiṣkindhā, et Mahiṣmatī. Dans la légende d'Udayana, mise en œuvre par l'auteur de la Bṛhatkathā, les Pulinda sont les alliés et les auxiliaires du roi de Kauśāmbī, au cours de ses aventures amoureuses avec Vāsavadattā (*Kathā S. Sāg.*, II, 12). Leur royaume est situé dans le massif du Vindhya, sur la route qui conduit de Kauśāmbī à Ujjayinī. Leur roi adore la cruelle Devī, lui offre des victimes humaines, et pille les caravanes (*ibid.*, IV, 22). Le Bṛhatkathā Slokasaṁgraha, toujours imprégné d'un réalisme pittoresque qu'il doit sans doute à son modèle, trace un tableau frappant des Pu-

linda, VIII, 31; un groupe de jeunes gens part à la chasse; l'un d'eux raconte la partie : « Je vis en face de nous une armée innombrable de ces Pulinda qui hantent les cavernes de la forêt, pareils à une forêt de troncs noircis au feu. De leurs rangs sortit un homme gros, petit comme un nain, les yeux cuivrés; c'était leur chef Siṃhaśatru (« Ennemi-des-Lions »). Il salua le commandant en chef qui lui dit : « Com-« ment va la femme de mon frère ? Et vos deux fils, Śāmbara « (Cerf) et Sāraṅga (Antilope)? Sont-ils en bonne santé . . . » Rumaṇvat fit remettre à Siṃhaśatru un ballot d'étoffes teintes d'indigo, de curcuma et de safran, plus mille cruches d'huile de sésame. . . Alors, nous apparurent des gazelles dont les membres jetaient des feux comme des bulles de diamant; en bande, elles passaient et repassaient, rapides comme le vent » . . . On interroge le chef des Pulinda : « Personne n'a jamais vu de telles bêtes ! Si tu les connais, donne-nous des explications ! — Moi non plus, dit le Pulinda, je ne les connais pas, mais mon père les connaissait. En certaine occurrence, il m'apprit quelque chose que je vais vous dire : . . . Celui dont la flèche, une fois lancée, décrit un pradakṣiṇa autour de ces bêtes, pour revenir ensuite dans le carquois, sachez que celui-là est un cakravartin » (trad. Lacôte, 55). Tous les traits ici semblent pris sur le vif. Les Pulinda sont comparés à des troncs grillés; le Nāṭyaśāstra, XXI, 89, prescrit en effet, de représenter les Pulinda avec un teint noir. Le chef est de la taille d'un nain (*nikharva*) : « Les Prédravidiens... se différencient des Dravidiens par leur petite taille » (Thurston, *The Madras Presidency*, p. 124). Les fils du chef ont des noms d'animaux; le totémisme est encore répandu chez les tribus sauvages des plateaux. L'histoire des flèches qui retournent au carquois et des gazelles resplendissantes paraît sortir directement du folklore des Munda ou des Santal.

Le nom des Pulinda est interprété en tibétain (Mahāvyutp.,

188, 15) par *gyuṅ po* «hors caste» et en chinois par 屠家 *tou-kia* «race qui tue les bêtes pour s'en nourrir». Ptolémée, VII, 1, 64, donne de même aux Poulindai l'épithète de *agriophagoi*, terme rare, qui semble inventé pour traduire un original indien; *agrio*° signifie «sauvage», °*phagos* «mangeur de...»; on hésite à choisir entre «qui vit de fruits sauvages» ou «qui vit de chair crue». Il leur assigne une place bien définie, dans l'intérieur des terres, derrière la Larikē, le pays des Lāṭa, qui a pour villes principales, entre autres, Barygaza (Bharukaccha), Ozēnē (Ujjayinī) et Nasika (Nāsika), du Malva à la source du Godavari. C'est donc les hauteurs du Satpura, du Vindhya, des Aravalli où il les situe. Plus loin encore dans l'intérieur, dit-il, sont les Khatriaoi dont les villes sont, partie à l'est, partie à l'ouest de l'Indus.

Les Kulinda n'ont pas acquis la même notoriété que les Pulinda. Leur nom se rencontre rarement après la période épique. Et cependant, dans le MahāBhārata, leur rôle est plus considérable que celui des Pulinda. Ils habitent «dans l'Himalaya une contrée qui abonde en éléphants et en chevaux, toute mélangée de Kirāta et de Taṅgaṇa, avec aussi des Pulinda [*sic*] par centaines, un pays aimé des dieux, rempli d'innombrables merveilles, III, 140, 10866; leur roi Subāhu accueille avec respect les Pāṇḍava quand ils se mettent en route pour visiter le mont Gandhamādana; au retour, ils suivent le même chemin, traversent Cīna, Tukhāra, Darada «et alors ils aperçurent les pays du Kulinda qui ont tant et tant de joyaux, et franchissant la région de l'Himavat où la marche est difficile, ils virent la forteresse du roi Subāhu», III, 177, 12350. Arjuna partant pour soumettre le Nord commence par la conquête du Kulinda; ensuite il se dirige sur Ānarta, Kālakūṭa, Śākala, II, 26, 996. Au rājasūya de Yudhiṣṭhira, les Kulinda paraissent dans le cortège des peuples du Nord, riverains de la Śailodā : Khasa, Pārada, Taṅgaṇa, etc., qui apportent en

tribut l'or de fourmillière, les émouchoirs en queue d'yak et le miel de montagne, II, 52, 1859. La lecture 85 du VIII[e] livre raconte tout au long la lutte engagée et soutenue, au cours de la grande bataille, par les Kulinda montés sur leurs éléphants rapides, bien équipés, couverts d'or, nés dans l'Himalaya. Dans la description du monde, VI, 9, 370, les Kulinda sont rangés auprès des Pārada et des Kuṇṭhaka; le pays a son Piémont, les Kulindopatyaka, VI, 9, 363. Mais, une fois de plus ici, comme nous l'avons déjà observé plus haut dans d'autres cas, des variantes subreptices attestent que le nom s'obscurcit; le nom des Kaliṅga, plus connu, tend à le supplanter : VI, 9, 347 C a *Kaliṅga;* VII, 121, 4819 C a *Kuliṅga,* et le traducteur de P. C. Roy écrit *Kaliṅga.* Le Vāyu P. 45, 116 écrit bien Kulinda dans la liste des *udīcya* «septentrionaux» : *Gāndhārā Yavanāś caiva,* etc.; le Matsya P., dans le vers correspondant 113, 41, substitue *Pulinda,* mieux connu, mais déplacé ici; le Mārkaṇḍeya, 57, 37 substitue *Kaliṅga.* Je rappelle ces mentions des Kuliṅga que nous avons déjà vu alterner par confusion avec les Bhuliṅga. Une autre variante mérite d'arrêter l'attention. Le MahāBhārata, XIII, 33, 2104, dans la liste, déjà citée plusieurs fois, des tribus dégradées, écrit : *Kalindāś ca Pulindāś ca;* le traducteur de P. C. Roy introduit ici les Kaliṅga. Mais, le sommaire de géographie indienne donné par Vāgbhaṭa (*Kāvyānuśāsana, in°*) et copié par Hemacandra (*Kāvyānuśāsana,* 127), énumérant les montagnes septentrionales, au delà de Pṛthūdaka (Pehoa), donne : *HimālayaJālandharaKalindEndrakīla... parvatāḥ;* Hemacandra écrit «*Kalindrendra*», probablement sous l'influence de la syllabe suivante *dra.* Il est curieux de constater que la forme recueillie par Ptolémée, VII, 1, 42, *Kulindri(nè),* présente la même altération; l'analogie du nom d'Indra, si populaire et si fréquemment employé en fin de composés, n'avait pu manquer d'agir sur la finale °*inda.* Quant à la voyelle

de la syllabe initiale, l'*a* peut y être primitif, comme dans Kaliṅga; l'hypothèse est rendue très vraisemblable par le nom sacré de la très sainte Yamunā. Elle est *Kālindī* (Amara, I, 10, 31), «la fille du mont Kalinda», comme la Narmadā est «la fille du mont Mekala» (Amara, *ibid.*, même vers). Ptolémée, VII, 1, 42 place la Kulindrinē «au-dessous des sources du Bibasis (Vipāśā) et du Zaradros (Satadru) et du Diamouna (Yamunā) et du Gange». La Yamunā est donc bien exactement la fille des montagnes du pays Kulinda. Le géographe grec confirme les témoignages hindous.

Le Bṛhatsaṁhitā de VarāhaMihira apporte une autre variante du même nom. Au chapitre XIV, l'éditeur H. Kern a adopté deux fois la lecture *Kauṇinda*, de préférence aux autres leçons *Kaulinda* et *Kaulindra* fournies cependant, elles aussi, par de bons manuscrits. Il s'agit sans aucun doute des Kulinda; au vers 30, ils figurent dans un catalogue des peuples du Nord-Est, avec Kirāta et Cīna, deux lignes après AbhisāraDarada-TaṅgaṇaKulūta; au vers 33, le roi Kauṇinda suit Āvanta, Ānarta, SindhuSauvīra, Hārahaura et le souverain de Madra. Dans le même traité, mais dans un autre chapitre, IV, 24, le texte imprimé porte *Kaulinda*, avec la variante *Kaulindra*, dans une liste qui comprend Traigarta, Mālava, Śibi, Āyodhyaka. La forme *Kuṇinda* est garantie, en tout cas, par la légende d'un grand nombre de monnaies anciennes, trouvées pour la plupart dans les districts de Saharanpur et d'Ambala «le Piémont des Kulinda». Ces pièces sont ou d'argent, ou de cuivre; le travail en est fort varié, et elles couvrent certainement une assez longue période de temps, à partir du second siècle avant l'ère. Le dessin en est très chargé : à l'avers, une femme debout, la main gauche sur la hanche, offre de la main droite un fruit à un cerf (ou un buffle) debout tourné à sa droite, portant un symbole entre les cornes; au-dessus de son échine, une sorte de balustrade carrée que domine un parasol; au

revers, un caitya à trois étages d'arches surmonté du parasol; à droite, un arbre dans une balustrade; à gauche, un svastika et un symbole à tête triangulaire; en haut, un nandipada; en bas, un serpent. La légende est le plus souvent tracée en deux écritures, brāhmī et kharoṣṭrī; en brāhmī : *Amagabhutisa maharajasa rañaḥ (rājña) Kuṇadasa;* en kharoṣṭrī : *Raña Kuṇidasa amaghabhatisā maharajasa.* L'emploi des deux écritures, qui caractérisent chacune un monde et une civilisation, souligne bien l'importance de la région occupée par les Kulinda–Kuṇinda; c'est aussi sur leur territoire, ou tout près d'eux, dans la vallée de Kangra, qu'on a trouvé des inscriptions digraphiques, en brāhmī et en kharoṣṭrī (*Ep. Ind.*, VII, 116).

Pulinda–Kulinda, Mekala-Utkala (avec le groupe Uḍra–Puṇḍra–Muṇḍa), Kosala–Tosala, Aṅga–Vaṅga, Kaliṅga–Tiliṅga forment les anneaux d'une longue chaîne qui s'étend des confins orientaux du Cachemire jusqu'au cœur de la péninsule. L'ossature de ce système ethnique est constituée par les hauteurs du plateau central; il participe à la vie de tous les grands fleuves de l'Inde, excepté l'Indus vers l'Ouest, la Kaveri vers le Sud. Chacun des groupes fait un ensemble binaire; chacun des ensembles binaires est soudé à un autre membre du système. Dans chaque paire d'ethniques, les jumeaux portent le même nom, différencié seulement par l'initiale : *k* et *t; k* et *p;* zéro et *v,* ou *m,* ou *p.* Ce procédé de formation est étranger à l'indo-européen; il est étranger au dravidien; il est au contraire caractéristique de la vaste famille de langues qu'on appelle austro-asiatiques, et qui englobe dans l'Inde le groupe des langues muṇḍā, souvent appelées aussi kolariennes. M. Sten Konow, qui a consacré une étude spéciale à ces langues, *Linguistic Survey of India,* vol. IV, *Muṇḍā and Dravidian Languages,* écrit (introd., p. 9) : « Le principal foyer des langues muṇḍā est à l'heure présente dans le plateau du

Chota Nagpur; elles sont parlées aussi dans les districts de Madras et des Central Provinces qui en sont voisines, et dans les Mahadeo Hills. Presque partout on les trouve dans les jongles et sur les hauteurs, les plaines et les vallées étant habitées par une population de parler aryen... Les langues muṇḍā doivent avoir été autrefois parlées sur une vaste étendue dans l'Inde Centrale et probablement aussi dans la vallée du Gange.» Le P. Schmidt, dans son étude sur *Les Peuples mon-khmêr, trait-d'union entre les peuples de l'Asie Centrale et de l'Austronésie* (trad. franç., *B.É.F.E.-O.*, VII), compare les langues muṇḍā aux langues mon-khmêr, et note que «le système de formation des mots à l'aide de préfixes et infixes est identique de part et d'autre :

«*a.* Dans ces deux groupes de langues, toutes les consonnes que ces langues possèdent, à l'exception de *ṅ*, *ṅ*, *y* et *w*, peuvent servir de préfixes simples, et comme dans la plupart des langues mon-khmêr, on obtient aussi dans les langues muṇḍā un deuxième degré de préfixation par l'insertion d'une nasale *ṅ*, *ṅ*, *m*, *n*, ou d'une liquide *r* [*l*?], entre le préfixe et la racine.

«*b.* L'infixe *n* forme dans les langues mon-khmêr surtout des noms d'instrument, dans les langues muṇḍā des noms abstraits, qui désignent le résultat d'une action; mais les formes de ce dernier genre ne sont pas rares non plus en particulier dans les idiomes khmêr, bahnar et nicobarais.»

Les noms que nous avons étudiés présentent des formations qui correspondent bien au type général décrit par le P. Schmidt. On ne peut manquer d'être frappé par les analogies qui les rapprochent entre eux. Trois séries : Pulinda–Kulinda, Aṅga–Vaṅga, Kaliṅga–Tiliṅga ont une nasale intérieure qui peut être un infixe; la série secondaire Uḍra–Puṇḍra–Muṇḍa semble montrer le flottement de l'infixe, attesté aussi

par les variantes sporadiques Uṇḍa, Oṇḍa, Oṇḍra = Uḍra. On est tenté de se demander si Utkala et Uḍra, désignations synonymes, ne sont pas en réalité le même mot, différencié par la présence ou l'absence d'un infixe *k*. On aurait : *Ut(ka)la = Uḍ-ra;* la différence de la dentale dans un cas, et de la cérébrale dans l'autre, n'est pas pour faire difficulté; en présence de la sourde gutturale, l'explosive est plus aisément dentale; combinée avec *r*, la cérébrale se maintient, d'autant mieux qu'il s'agit de sons étrangers à noter en sanscrit et que dans ce cas l'écriture tend à utiliser les sons et les caractères les moins usuels. Si le rapprochement Utkala–Uḍra est admissible, on sera naturellement amené à rapprocher Mekala–Muṇḍa (= Mundra, Muṇḍra). Deux séries : Kosala–Tosala, Utkala–Mekala, ont la même finale.

On trouvera, j'en suis sûr, en procédant à une recherche systématique, encore d'autres groupes constitués sur le même type; je signalerai seulement ici le groupe Accha–Vaccha, exactement symétrique à Aṅga-Vaṅga; je n'ai pas voulu en faire état parce qu'il ne comporte pas une précision suffisante; je n'ai retenu que les ethniques à localisation précise, où la proximité va de pair avec la ressemblance verbale, pour éliminer autant que possible les risques d'une homophonie purement accidentelle. Accha–Vaccha sont nommés côte à côte dans les textes jaina, par exemple Bhagavatī, 15, 17, liste des peuples indigènes opposés aux « barbares » : Aṅga, Vaṅga, Magaha, Malaya, Mālavya, Accha, Vaccha, Koccha, etc. (*Ind. Stud.*, 16, 304); et Prajñapanā, liste des peuples Āriya, 3e vers : *Vairāḍa Vattha* (*°ccha* B) *Varaṇā Aṭṭhā* (*°cchā* BC) (*ibid.*, 398). Le commentateur explique *Vatseṣu Vairāṭapuram;* mais, comme le remarque Weber, les Vatsa ont déjà été nommés au vers précédent avec la ville de Kosambī (Kauśāmbī) qui est en effet leur capitale. Nemicandra, dans son commentaire, substitue Maccha = Matsya. et Vairāta est

en effet la capitale du pays Matsya. Mais Accha est inconnu; le commentaire avoue l'embarras et l'ignorance des interprètes : *Varuṇo* [sic] *nagaram Acchā deśaḥ. Anye tu Varuṇe Acchā purīty āhuḥ.*

J'ai laissé de côté aussi, ponr des raisons identiques, les noms de villes qui offrent une alternance du même genre. J'avais eu l'occasion, dans un travail antérieur, d'étudier l'alternance Takkola–Kakkola comme nom de ville et comme nom de plante. Je n'avais pas alors à rechercher le point de départ de cette alternance. On voit maintenant qu'elle nous ramène au jeu des préformantes austro-asiatiques. Le dictionnaire Lepcha de Mainwaring et Grünwedel donne, p. 10, *kăk-lo* « cardamoms, Amomum », et p. 116 *tă-kól* « espèce de fougère, Asplenium esculentum »; *t.-k. bí* « the same as vegetable ». J'ai laissé de côté également les noms de végétaux qui réclament une étude spéciale; je signalerai seulement ici comme spécimen des recherches possibles les mots synonymes *kṣumā* et *umā* « le lin », qui se rattachent au difficile problème de l'histoire du lin, et qui assonnent si étrangement avec la désignation chinoise *hou-ma* 胡麻, toujours interprétée, sur la foi des caractères, comme « le chanvre (*ma*) iranien (*hou*) »; mais le japonais a, pour le linum usitatissimum, *a-ma* 亞麻, où l'Iran n'a rien à faire, et d'autre part le caractère du chanvre 麻, qui se lit *ma* en chinois, se lit *asa* en japonais. Il est significatif que les dérivés des deux formes sanscrites se répartissent en deux catégories : *kṣauma,* de *kṣumā,* ne s'applique qu'au tissu de lin, au lin ouvré; *aumīna* et *umya* (Pāṇ., 5, 2, 4 et Pat., *ad loc.;* Amara, 2, 9, 7; Hemacandra, 967) ne s'applique qu'au champ où la plante est cultivée. L'histoire de la déesse Umā–Pārvatī doit être reprise de ce point de vue. Nous pouvons toutefois observer dès maintenant que, si *kṣauma* et ses congénères ont subsisté jusqu'à présent, *umā* et ses dérivés ont disparu entièrement après Pāṇini, remplacés par le mot

IMPRIMERIE NATIONALE.

atasī et ses dérivés. Peut-être le nom ancien de la plante, sanctifié par la religion, aura été frappé d'interdit; il sera devenu tabou.

Nous avons vu un peu plus haut que « comme dans la plupart des langues mon-khmêr, on obtient aussi dans les langues muṇḍā un deuxième degré de préfixation par l'insertion d'une nasale ou d'une liquide entre le préfixe et la racine ». On est donc amené à supposer que parmi les noms géographiques de l'Inde, ceux qui commencent par *kam, kar, kal, tam, tar, tal, pam, par, pal* peuvent à l'occasion nous conserver des indices du passé austro-asiatique. Ici la recherche est plus délicate, les résultats plus douteux; je n'ai pas réussi à trouver des ensembles organiques de ce type qui soient inséparables comme ceux que nous venons d'examiner. Il se peut que *kaliṅga, tiliṅga* appartienne à ce type et soit à analyser en *kal-i(ṅ)ga, til-i(ṅ)ga.* La variation du timbre de la voyelle s'expliquerait aisément par l'hypothèse d'une voyelle de timbre obscur, *ə,* qui manque aux langues aryennes de l'Inde et qui aurait pu prendre les nuances les plus diverses. Le nom du Kaliṅga a été fixé sous cette forme de bonne heure parce que le Kaliṅga a joué un rôle important dans l'histoire politique de l'Inde dès que la civilisation aryenne a voulu atteindre la côte orientale : témoin les inscriptions d'Aśoka et de Khāravela. Le Tiliṅga n'a pas eu la même fortune; la conquête aryenne et dravidienne l'a découpé en morceaux; les variations de son nom témoignent de ses variations politiques; c'est seulement aux environs de l'an 1000 que des princes revendiquent « la suzeraineté du Trikaliṅga », peut-être avec l'idée d'absorber dans cette désignation le T(r)iliṅga et le Kaliṅga. Il se peut également que *Kulinda–Pulinda* remonte à *Kəl-inda, Pəl-inda;* nous avons rencontré *Kalinda, Kālindī,* et d'autre part je rappelle la variante *kuliṅga* rencontrée plus d'une fois en face de *kaliṅga,* et l'ethnique *Bhuliṅga* a également un *u.* Les savants versés dans les langues

austro-asiatiques pourront affronter le risque, souvent si périlleux en matière d'onomastique locale, de proposer des étymologies pour ces noms. Déjà le P. Schmidt a, sans y penser, suggéré pour *kaliṅga* une étymologie qui, si elle était juste, ouvrirait une direction à de nouvelles recherches. Dans la liste de correspondances lexicographiques qui accompagne son article *B.É.F.E.-O.*, VII, 261, il écrit, sous la rubrique des mots à initiale L (n° 151) : «*kalāñ* [en Nicobarais], white-bellied sea-eagle, Cuncuma lemogaster = Khmêr *khleñ*, Stieng *kliñ*, espèce de milan (sanscrit *kaliṅga*).» Effectivement le sanscrit kaliṅga peut signifier «la pie-grièche à queue fourchue» Am., 2, 5, 16; Hem., 1333. Böhtlingk et Roth suggèrent (*P.W.*[1], sub verbo) pour ce sens l'analyse du mot en *kaliṁ* + *ga;* ils avaient été sans le savoir devancés par Sarvānanda, qui commente, sur Am., 2, 5, 16 : *kaliṁ gahanaṁ gacchatīti kaliṅgaḥ.* Kṣīrasvāmin a lui aussi son interprétation : *ke liṅgaṁ cūḍāsya kaliṅgaḥ* «il a sur la tête (*ka*) son signe caractéristique, sa houppe». Ces fantaisies sont un utile rappel sur le terrain mouvant de l'étymologie. Si la correspondance indiquée par le P. Schmidt devait être reconnue exacte, on serait conduit à supposer que les éponymes des régions que nous avons étudiées étaient des totems. Mais le mot *kaliṅga* ne peut manquer d'évoquer aussi un tout autre rapprochement, avec le mot tibétain *gliṅ* = sk. *dvīpa.* Le tibétain, il est vrai, n'appartient pas à la famille muṇḍā ni au groupe austro-asiatique; mais il a tant de traits en commun avec ces langues qu'il ne peut en être complètement séparé. Le mot *gliṅ* prononcé aujourd'hui *liṅ* dans l'usage classique de Lhasa, contient un préfixe *g* = *ka;* le tibétain a transformé en sonores toutes les explosives sourdes des préformantes : *g, d, b,* pour *k(a), t(a), p(a),* et fait disparaître l'élément vocalique qui les soutenait. Le mot *gliṅ* remonte donc à une forme antérieure *ka-liṅ.* Le sens en est identique au sanscrit *dvīpa* «île», avec toutes les valeurs secondaires

qui en dérivent: «territoire isolé, division de pays grande ou petite», etc. Le simple, sans préformante, se rencontre au Sikkim, chez les Lepcha, qui sont considérés comme les plus anciens habitants du pays; c'est *lyaṅ* «la terre», dans toutes les significations que ce mot comporte : «terrain, territoire», etc. En tibétain, le mot *g-liṅ* se combine avec l'affixe *-ka; g-liṅ-ka* signifie, d'après S. C. Das, «jardin; parc de plaisir»; le Dictionnaire Anglais-Tibétain du Lama Dawasamdup Kazi rend en effet le mot anglais *garden* par *ldum-ra; gliṅ ka; chod źiṅ*. Cependant, Jäschke donne pour *gliṅ-ka* «a small uncultivated river-island or low-land». De même, en lepcha, le mot *lyaṅ* se combine avec l'affixe *-ka* pour désigner «un espace où il n'y a pas de village». Il semble impossible d'isoler ce mot du nom de *Laṅkā*, qui désigne en sanscrit l'Île par excellence, l'île des Râkṣasa, où règne le démon Rāvaṇa, farouche adversaire du divin Rāma. Le Vocabulaire de Yule et Burnell, *Hobson-Jobson*, s. v° *Lunka*, ajoute : «Also 'an island' in general». Les savants compilateurs ont probablement emprunté cette indication au Dictionnaire Télougou de Brown. Ils indiquent encore une autre valeur du mot : «A kind of strong cheroot much prized in the Madras Presidency, and so called from being made of tobacco grown in the 'islands' (the local term of which is *laṅka*) of the Godavery delta.» Aucune référence; c'est donc de l'usage réel qu'ils ont tiré cette signification, que je n'ai pas eu l'occasion de vérifier sur place. Le cigare *laṅka* nous ramène de façon inattendue au *Kaliṅga*, avec les îles du delta du Godavari. Et en effet le *Gazetteer of India*[1], s. v° *Godavari*, confirme pleinement ce témoignage : «The land on which tobacco is grown consists for the most part of alluvial islands lying within the banks of the Godavari river, called *lankás*, which are flooded every year... Tobacco seems to be grown on any part of the *lankás* almost indifferently... The tobacco of the *lankás* would command a good price in European mar-

kets.» Il s'agit donc bien d'un vocable courant. Mais des documents épigraphiques prouvent que ce vocable était également en usage plus au Nord, sur le cours de la Mahanadi. Une charte de donation, qui provient de l'État de Sonpur, sur la Mahanadi, et publiée par B. C. Mazumdar (*Ep. Ind.*, XII, 237), émane d'un prince local uni par un lien indéterminé avec le souverain du Trikaliṅga, et qui prend le titre de *Paścimalaṅkādhipati;* M. Mazumdar observe à propos de ce nom que «les gens de Sonpur savent encore par tradition que l'État de Sonpur a porté jadis un nom comme *Paścima-Laṅkā*». Une autre charte, provenant du même état et publiée par le même éditeur (*Ep. Ind.*, XII, 218), est concédée *Laṅkāvarttakasaṁnidhau.* L'éditeur propose d'identifier Laṅkāvarttaka avec une hauteur qui se trouve dans le lit de la Mahanadi et qui s'appelle Laṅkeśvarī. Les deux inscriptions sont de basse époque et remontent à trois ou quatre siècles. On ne peut lire sans surprise dans Pline le passage déjà cité, VI, 18 : *Insula in Gange est magnæ amplitudinis gentem continens unam nomine Modogalingam* «Il y a une île dans le Gange, de grande étendue, qui contient une seule nation appelée Modogalinga.» Quoi qu'il en doive être du premier élément (voir ci-dessus, p. 16), la mention de «l'île dans le Gange» évoque fatalement le *gliṅ* (=*ga-ling*) qui signifie «île», et ces *laṅkā* que nous venons de rencontrer dans le lit du Godavari et de la Mahanadi, en remontant vers le Gange.

L'élément *laṅkă* reparaît dans un certain nombre de noms géographiques aux environs de la presqu'île malaise. On ne peut hésiter à le reconnaître dans le pays de *Kia-mo-lang-kia, Lang-kia, Lang-kia-chou,* des voyageurs et annalistes chinois, *Lĕṅkasuka* du Nāgarakrĕtāgama, *Ilaṅgaśogam* de l'inscription tamoule de Rājendracoḷa Ier à Tanjore. M. Ferrand a rassemblé les textes dans un Appendice (III) de son article sur Malaka

(*J. A.*, 1918, II, 134, 145 et 153); il y a discuté les localisations proposées, et il l'a situé avec beaucoup de vraisemblance sur la côte orientale de la presqu'île malaise, en plein isthme de Ligor. L'identité *Kia-mo-lang-kia* = *Lang-kia chou*, couramment admise, suppose que le mot *laṅka* forme un élément organique dans l'ensemble du nom; au reste, Yi-tsing n'hésite pas à employer alternativement, au cours du même passage, *Lang-kia-chou* et *Lang-kia* (*Relig. Émin.*, p. 57 et 100); l'Histoire des Leang donne aussi les deux formes *Lang-ya* et *Lang-ya-sieou*. Le sens de l'élément final : *su*, *śuk*, *śoga* reste à déterminer. Quant au mot *Kia-mo-lang-kia*, dont Hiuan-tsang se sert pour désigner le même pays (*Mém.*, II, 82), Stanislas Julien a restitué l'original sanscrit *Kāmalaṅkā* sur le type de *Kāmarūpa*, où les deux premières syllabes sont également figurées par les caractères 迦摩, et cette restitution a été acceptée sans discussion. Pourtant M. Ferrand (*J. A.*, 1918, II, 145), qui est familier avec les langues malaises, a présenté une observation sagace à propos de ce nom. « *Kāmalaṅka* est, dit-il, une curieuse forme toponomastique. On ne peut s'empêcher d'en rapprocher les deux premières syllabes de celles du nom sanscrit de l'Assam, Kāmarūpa. Il est hors de doute que skr. *kāma* « amour » ne figure dans les deux cas que comme calembour, rappelant plus ou moins par assonance le terme indigène ». A en juger par les caractères de transcription qu'a employés Hiuan-tsang, il est probable que ses informateurs indiens ont prononcé *Kāmalaṅka*. Mais ce nom avait certainement pris en sanscrit, au temps même de Hiuan-tsang, une autre forme encore. Le Mañjuśrīmūlakalpa, dont l'original sanscrit a été retrouvé par l'admirable Gaṇapati Śâstrî, et dont nous avons aussi une traduction tibétaine et une tradition chinoise partielle, nomme les îles de Karmaraṅga avec l'île des Cocotiers et Vāruṣaka (Baros, Sumatra), et les îles des Nus (Nicobar) et Bali, et Java comme des régions où

le parler est indistinct, sans clarté, rude, tout plein de la lettre *r* :

Karmaraṅgākhyadvīpeṣu Nāḍikerasamudbhave
dvīpe Vāruṣake caiva NagnaBalisamudbhave
Yavadvīpe vā sattveṣu tadanyadvīpasamudbhavā
vācā rakārabahulā tu vācā asphuṭatāṁ gatā
avyaktā niṣṭurā caiva sakrodhapretayoniṣu

Éd. Gaṇapati, II, p. 332.

Je ne m'arrêterai pas ici sur tant de noms si importants pour l'étude de l'Archipel Indien; j'en ai déjà fait l'objet d'une communication à la Société asiatique (*J. A.*, 1921, I, 332), que je me propose de publier ultérieurement. La traduction chinoise omet dans ce passage le nom du Karmaraṅga. La traduction tibétaine (éd. de Pékin, p. 197[a]) donne comme équivalent *las chon* = « action-couleur »; c'est la traduction littérale des deux mots *karma* (action) et *raṅga* (couleur), qu'on a cru reconnaître à l'analyse dans ce nom de pays. La forme du mot Karmaraṅga, avec ses deux *r*, atteste la fréquence du son *r* dans ce groupe de langages. Le son *r* s'est substitué à *l* de *laṅka* et s'est introduit dans le premier élément. Le mot, du reste, n'est pas complètement isolé. Bāṇa, dans le Harṣacarita, mentionne deux fois, au cours du chapitre VII, les boucliers de Karmaraṅga; édit. Nirnayasagar, p. 232 : les guerriers qui entourent Harṣa portent comme des parures des boucliers en cuir du Karmaraṅga, ronds et multicolores °*kirmīrakārmaraṅgacarmamaṇḍalamaṇḍan*°; *ibid.*, p. 243, parmi les présents envoyés par le roi du Kāmarūpa, figurent des boucliers en cuir du Karmaraṅga ondulés de dessins tracés par la splendeur de l'or, avec des rebords ravissants : *rucirakāñcanapattrabhaṅgabhaṅgurāṇām atibandhuraparivēśānāṁ kārmaraṅgacarmaṇāṁ sambhārān*. L'édition du Cachemire a la lecture *kārmaraṅga;* les textes de Bombay suivis par Cowell dans sa traduction,

p. 203 et 214, lisent *kārdaraṅga;* l'épithète *kirmīra,* choisie à dessein pour l'allitération, suffirait à garantir la leçon *kārmaraṅga,* corsée encore par l'emploi du mot *carma* qui suit : *kirmīrakārmaraṅgacarma°*. Le commentateur Śaṁkara, dans son Saṁketa, glose sur le premier passage : *kārdaraṅgakāni kārdaraṅgadeśodbhavāni bahusuvarṇasūtraracitāni carmāṇi. sphoṭakāḥ snigdhavarṇamāṁsasphārāṇi kārdaraṅgacarmāṇi* « des cuirs provenant du pays de Kārdaraṅga, fabriqués avec beaucoup de fils d'or; les peaux de Kārdaraṅga ont une masse de chair de couleur luisante »; sur le second passage, il répète que Kārdaraṅga est le nom du pays d'origine de ces boucliers : *kārdaraṅgadeśabhavānāṁ spheṭakānām.* Il faut donc supprimer l'explication donnée par Böhtlingk (*PW*^{2}, sub verbo) : « *hochroth* (rouge intense); cf. *kṛmirāga* ». En outre du Karmaraṅga, le Mañjuśrīmūlakalpa mentionne aussi le nom du Carmaraṅga par deux fois, au chap. 20, p. 206 et au chap. 22, p. 233; dans l'un et l'autre passage, le Carmaraṅga figure en compagnie de Kalaśavarapura (Kalaśāhvā, p. 206; Kalaśamukhya, p. 233), de Samataṭa et de Vaṅga. Les deux derniers pays conduisent au delta du Gange; Kalaśapura (ou Kalaśavarapura, etc.) est une ville du Suvarṇadvīpa, au témoignage du Kathāsaritsāgara, 54, 108 (la Mañjarī, dans le récit correspondant, XV, 207 et suiv., ne donne pas le nom de la ville). Dans le recueil de miniatures népalaises étudié par M. Foucher (*Étude sur l'Iconographie bouddhique de l'Inde*), la représentation de « Bhagavat à Kalaśavarapura » (ms. A 15, Calcutta, n° 13) suit immédiatement celle de « Dīpaṅkara à Yavadvīpa » (*ibid.*, n° 12). M. Pelliot a réuni (*B.É.F.E.-O.*, IV, 360) plusieurs textes chinois qui mentionnent cette ville et d'où il sort que Kalaśapura était situé au nord du To-ho lo, situé lui-même au *nord* du P'an-p'an, lequel se localise sur la péninsule malaise, à la hauteur de Bandon ou Ligor. Carmaraṅga nous ramènerait donc dans les mêmes parages que Karmaraṅga et ne serait

peut-être qu'une variante du même nom. Il faut observer que les deux chapitres du Mañjuśrīmūlakalpa où se rencontre le nom de Carmaraṅga manquent non seulement à la version chinoise, mais aussi à la version tibétaine de l'ouvrage. La Bṛhatsaṁhitā, XIV, 9, dans son Catalogue des peuples du Sud-Est (*āgneyī*), réunit *Vṛṣa-Nālikera-Carmadvīpāḥ;* Kern a traduit (*J.R.A.S.*, n. s., V, 83) : « The Island of Bulls, of Cocoas, of Tree-barks »; mais la mention de *Nālikera* à côté de *carma* prouve bien que le Carmadvīpa correspond ici au Carma- ou Karma-raṅgadvīpa du Mañjuśrīmūlakalpa. La Bṛhatsaṁhitā, au même chapitre, vers 23, nomme encore, cette fois parmi les populations du Nord-Ouest le plus reculé, pêle-mêle avec les Śūlika (Sogdiens), les Ekavilocana (Monophthalmes), Dīrghagrīva (Longs-cous), etc., un peuple de Carmaraṅga. Il s'agit sans aucun doute du même peuple que le MahāBhārata, VI, 9, 355 appelle Carmamaṇḍala, et que les Purāṇa (*Mārk.*, 57, 36; *Vāy.*, 45, 115) appellent Carmakhaṇḍika. M. Pargiter a rapproché cette dernière dénomination du nom de Samarcande. En fait, ils sont énumérés entre les Pahlava et les Gāndhāra, ce qui les placerait aux confins du monde indien et du monde iranien.

La réputation des peaux du Karmaraṅga semble expliquer la notice de Ptolémée sur la population des « Brigands » λῃσταί, qu'il place exactement dans les parages du Karmaraṅga, aux abords méridionaux du Grand Golfe, autrement dit du Golfe de Siam (VII, 2, 6 et 21) : « On dit que les naturels du pays des Brigands vivent comme des bêtes, habitent des cavernes, et qu'ils ont la peau presque semblable à celle des hippopotames, impénétrable aux flèches. » La région n'en avait pas moins quelques centres de population, et même un port de commerce : « Samara(n)dē, Pagrasa, Pithōnobastē qui est un marché, Akadra, Zabai qui est la ville. » On peut supposer que Samara(n)dē est une altération du nom qui aurait abouti en

sanscrit aux formes alternantes Carmaraṅga et Karmaraṅga (cf. *infra*, les formes *Camariz*, *Camarix*).

L'Inde ne recevait pas seulement des boucliers de peau du Karmaraṅga; elle a reçu aussi de ce pays un fruit qui s'est acclimaté dans l'Inde et qui continue à porter aujourd'hui encore, à peine déformé, le nom de sa terre d'origine. *Karmaraṅga* est la désignation sanscrite du fruit que les Européens appellent *carambole;* Lushington (*List of Vernacular Trees... in the Madras Presidency,* n° 365) mentionne en outre les appellations de Coromandel Gooseberry; Sweet Climbing; Square Tamarind. D'après la même autorité, en uriya le nom est *koromoṅga* [par métathèse], en télougou *koromoṅga* et *tamarta*, en tamoul *śagadam, śiśam, śīgam, kandaśadgam, tamarattāi;* en malayalam *śaturappuḷi, kāmaraṅgam, puliñśi, tamaratta;* en canarais *dārehuḷi, karmaraṅga, kirinelli, dārepuḷi*. Khory et Katrak (*Materia Medica*, II, 152) ajoutent pour le bengali *kamaraṅga* et *kamarak*, pour le guzerati *kamarak*, pour l'hindi *kamaraṅga* et *kamrakh*. D'après le Hindī Śabda Sāgara, *kamarakh* est le nom de l'arbre; le nom du fruit est (en hindi) *karmaraṅga* et *kamaraṅga*. On retrouve ainsi, dans la désignation de ce fruit, le flottement attesté par le *Kamaraṅga* (*Kia-mo-lang-kia*) de Hiuan-tsang en face de *Karmaraṅga* du Mañjuśrīmūlakalpa. Le Glossaire de Yule et Burnell a un article excellent et copieux sur ce fruit, s. v° *Carambola*. Le nom a été consacré par Linné, qui a classé l'arbre sous la désignation d'*Averrhoa Carambola*. L'habitat originel de l'arbre est aux îles Moluques (Lushington, *loc. cit.*); le Karmaraṅga en ce cas aurait été un relais dans la transplantation du carambolier; ce territoire aurait donc été de longue date un marché d'échange entre l'Inde et les îles les plus lointaines de l'Archipel [1]. Sa situation

[1] Le nom de *carmaraṅga* est donné par le Rājanighaṇṭu, 3, 123 comme un des synonymes de *āvartikā*, qui désigne le séné, *Cassia acutifolia* (Lushington, *List*, 955 : African senna, Kordofan s., Nubian s., Officinal s., Se-

sur la côte orientale de l'isthme de Ligor le désignait pour ce rôle. Les textes chinois réunis par M. Ferrand confirment le fait; le plus expressif de ces textes me paraît être la Biographie de Paramārtha traduite par Takakusu (*B.É.F.E.-O.*, IV, 62). Quand le moine hindou, las de son séjour en Chine, veut retourner dans son pays (il était originaire d'Ujjayinī), son biographe se contente de dire : « il songeait à s'embarquer pour *Lang-kia-su* ».

Le nom du Karmaraṅga se trouve cité dans la fameuse inscription de Rājendracoḷa Ier à Tanjore, quoi qu'on n'ait pas encore réussi à le reconnaître. Dans la liste des pays soumis par le conquérant indien, après Ilaṅgaśogam, viennent Māppappāḷam, Mevilimbaṅgam, Vaḷaippandūṟu, Taḷaittakkolam, Mādamāliṅgam. J'ai déjà traité ailleurs de l'avant-dernier nom, à propos du Takkola de Ptolémée et des textes palis; j'aurai tout à l'heure à revenir sur le dernier nom. « Mevilimbangam et Vaḷaippandūṟu ne se prêtent pour le moment à aucune identification », dit M. Cœdès dans son bel article sur le royaume de Śrīvijaya (*B.É.F.E.-O.*, XVIII, 6, 15). M. Ferrand n'a pu que reproduire le nom, sans y rien ajouter, dans le compte rendu détaillé qu'il a donné de ce travail (*J. A.*, 1919, II, 172). Le nom malais du carambolier est *bălimbing* ou *belimbing;* dans l'Inde, on se sert aujourd'hui de ce nom pour désigner une variété du carambolier, l'*Averrhoa Bilimbi* de Linné, au fruit plus doux que le karmaraṅga; en télougou : *bilibili, bilumbi, gommarēku, pulusukāya;* en tamoul : *koššittamarattāi,*

naar s., Surat s.). Comme l'indiquent ces désignations, la plante est originaire de Nubie et d'Abyssinie. Il ne semble pas que *carmaraṅga* soit une désignation d'origine; ce nom ne s'est pas encore rencontré dans l'usage savant ou réel en dehors de la mention fournie par le Rājanaghaṇṭu, compilé à une basse époque, probablement au XIIIe siècle Parmi les autres noms du séné réunis dans cette compilation figure aussi *raṅgalatā*, où *raṅga* figure sans être accompagné de *carma*. La liste de Lushington ne mentionne aucun de ces noms pour la *Cassia acutifolia*.

pilimbi, puliśśakāy, puḷimă; en malayalim : *bilimpi, kariśśakka, vilumpi;* en canarais : *bilimbi, bimbuli* (Lushington, *List,* 366; cf. aussi Yule-Burnell, s. v° *blimbee.* La note fournie par Yule et Burnell, s. v° *Carambola,* me semble utile à transcrire ici : « Sir J. Hooker observes that the fact that there is an acid and a sweet-fruited variety (*blimbee*) of this plant indicates a very old cultivation »). Mais le témoignage, entre autres, de Garcia de Orta, montre bien que même pour un connaisseur compétent, *karmaraṅga* et *bilimbi* s'équivalent : « Ces carambolas sont appelés au Canarin et au Decan *camariz,* et en Malay *balimba* » (Yule-Burnell, s. v° *Carambola*). Et Linschoten (*ibid.*) : « Le fruit que les Malabars et les Portugais appellent Carambola est au Deccan appelé *Camarix,* au Canar *Camarix* et *Carabeli,* au Malais *Bolumba.* » Mevilimbaṅgam est donc à analyser, dans l'inscription de Tanjore, comme Mā-Damāliṅgam, Mā-Ṇakkavāram, en *Me-Vilimbaṅgam;* il est clair que *Vilimbaṅgam* est la transcription indienne du malais *bĕlimbing,* qui équivaut à Karmaraṅga. Le nom indien du fruit, tiré du nom du pays, est devenu à son tour l'indication du pays lui-même; Karmaraṅga est devenu le pays du carambolier, et, comme on vient de le voir dans la liste des noms empruntés à Lushington, le nom malais du fruit a fait fortune dans toute l'Inde du Sud à côté du nom consacré par le sanscrit. Mais alors l'identité Kamalaṅka = Lĕṅkasuka est à abandonner, puisque Lĕṅkasuka est clairement désigné dans la même inscription de Tanjore sous la forme tamoulisée Ilaṅgāśogam. Les deux pays sont certainement proches voisins, mais ils ne se confondent pas, et Mā-ppappāḷam est probablement à situer entre eux, puisqu'il est nommé entre eux.

A côté de *Lang-kia* (*chou*) et symétriquement à *Ka(r)ma-l(r)aṅk(g)a,* vient se placer le nom de *Tām(r)aliṅga,* avec l'alternance *k- t-* dont Kaliṅga–Tilinga, Kosala–Tosala nous ont présenté d'incontestables exemples. M. Cœdès a reconnu le

nom dans l'inscription de Tanjore, où il paraît sous la forme *Mā-Damāliṅgam;* il a aussi retrouvé le même nom, cette fois sous la forme *Tāmbraliṅga,* dans une inscription conservée à Bangkok et qui provient de Jaiya. Je l'ai signalé dans le Mahā-Niddesa sous la forme *Tambaliṅga* (*Ptolémée, le MahāNiddesa et la Bṛhatkathā, B.É.F.E.-O.,* Recueil du Jubilé). M. Cœdès a bien reconnu aussi l'identité de ce nom avec le pays *Tan-ma-ling* cité parmi les pays vassaux de San-fo-ts'i dans le Tchou fan tche de Tchao Jou-koua (trad. Hirth et Rockhill, p. 62) et décrit dans une notice spéciale (p. 67 et suiv.) immédiatement avant *Ling-ya-sse*[*-kia*], Laṅkasuka. M. Rockhill a publié ultérieurement (*T'oung Pao,* 1915, p. 123) une autre notice sur Tan-ma-ling extraite du Tao yi tche liao; Tan-ma-ling, d'après ce texte, est adjacent à Cha-li Fou-lai-ngan; mais la position de ce dernier point est aussi indéterminée (cf. Blagden, *J.R.A.S.,* 1913, p. 166). M. Cœdès, après avoir rapporté les opinions antérieures, conclut avec vraisemblance que le pays de Tāmaliṅga couvrait certainement Jaiya et très probablement Nagor Sri Dharmaraj. A propos du nom écrit Tāmbraliṅga dans l'inscription de Jaiya, M. Cœdès observe : « *Tāmbra* est une forme pracritisante de *tāmra* « cuivre », encore employée en singhalais. Le sens de l'expression Tāmraliṅga n'est pas très clair. En prenant *liṅga* dans le sens de « marque, caractère », Tāmraliṅga signifierait « (le pays) qui a pour caractéristique le cuivre », mais je ne crois pas que du cuivre ait jamais été signalé dans le nord de la Péninsule malaise. On peut supposer d'autre part que le pays tirait son nom d'un « liṅga de cuivre » ayant une certaine célébrité. » Le cuivre n'a sans doute pas plus à faire ici que dans la plupart des noms de lieu où il se rencontre en sanscrit; nous l'expliquerons tout à l'heure à propos du nom de Tāmralipti.

L'alternance des préformantes *kam- tam-*, que nous croyons reconnaître dans les noms de *Kam-lang* = Kamalaṅka, Karma-

raṅga, Kāmaraṅga, etc., et de *Tam-ləng* = Tāmraliṅga, etc., paraît se reproduire sur le sol même de l'Inde, dans la région où nous avons noté déjà des couples d'ethniques différenciés seulement par la préformante. *Kāmarūpa* et *Tāmralipti* me semblent en donner un nouvel exemple.

Le mot *kāmarūpa*, considéré du point de vue du sanscrit, est un composé régulier, d'usage courant, dont le sens est parfaitement clair : *kāma* « désir » + *rūpa* « forme ». Les deux mots ne sauraient s'étonner d'être associés, puisque la cosmologie bouddhique distingue dans l'univers le monde du *kāma*, *kāmadhātu*, et le monde du *rūpa*, *rūpadhātu*. L'emploi du terme *kāmarūpa* dans la littérature est constant pour indiquer la faculté de se métamorphoser à volonté. Quant au pays de Kāmarūpa, s'il n'est pas mentionné dans les épopées, qui l'englobent dans le Prāgjyotiṣa, Kālidāsa le nomme (*Raghuv.*, IV, 84); au temps de Harṣa Śīlāditya, c'est un état de premier plan dans la politique indienne, en rapport avec la Chine. Le tantrisme surtout a valu au Kāmarūpa une popularité durable; c'est un des *pīṭha*, un des lieux sacrés où l'on adore une des reliques de Devī. Le Yoginītantra, paṭala XI (cité dans *Ep. Ind.*, XII, 68), trace ainsi les frontières du Kāmarūpa :

Nepālasya Kāñcanādriṁ Brahmaputrasya saṁgamam
Karatoyaṁ samārabhya yāvad Dikaravāsinīm
uttarasyāṁ Kañjagiriḥ Karatoyā tu paścime
tārthaśreṣṭhā Dikṣunadī pūrvasyāṁ Girikanyake
dakṣiṇe Brahmaputrasya Lākṣāyāḥ saṁgamāvadhi
Kāmarūpa iti khyātaḥ sarvaśāstreṣu niścitaḥ

Du mont Kāñcana en Népal jusqu'au confluent du Brahmaputra, à partir de la Karatoyā jusqu'à Dikkaravāsinī, la limite au Nord est le mont Kañja, à l'Ouest la Karatoyā, à l'Est la Dikṣu à Girikanyaka, au Sud le confluent de la Lākṣā avec le Brahmaputra; c'est le territoire que tous les traités désignent sous le nom de Kāmarūpa.

La nomenclature officielle continue à désigner du nom de Kamrup la partie occidentale de l'Assam. Mais, au sens religieux, le Kāmarūpa embrasse en outre le Bhutan, le Kuch Behar et Rangpur. Le temple de Kāmākhyā, près Gauhati, en est considéré comme le centre mystique. C'est une région de montagnes où on retrouve tous les parlers de l'Inde : famille aryenne, famille muṇḍā, famille tibéto-birmane, famille mōn-khmer. A l'époque du voyage de Hiuan-tsang, le roi, nommé Bhāskaravarman, était « un descendant du dieu Nārāyaṇa; il était « de la caste des Brahmanes », il portait le titre de « Kumāra ». » « Depuis que sa famille possède le royaume jusqu'au roi actuel, la succession des princes embrasse un espace de mille générations » (*Mém.*, II, 77). Le témoignage de son contemporain Bāṇa (*Harṣacarita*, chap. VII) confirme presque tous ces détails. Enfin nous possédons depuis peu d'années une inscription du roi Bhāskaravarman (Nidhanpur plates, *Ep. Ind.*, XII, 65), qui fait remonter sa généalogie jusqu'au roi Bhagadatta, le fameux adversaire des Pāṇḍava, par une longue suite d'aïeux. Cependant, quand il avait affaire à d'autres que des Hindous, le même prince se targuait d'une tout autre origine. Quand l'envoyé des T'ang, Li Yi-piao, lui fit visite au cours de sa mission (643-646), « le roi, dans un entretien privé, lui dit : La famille royale se transmet le pouvoir depuis quatre mille ans. Le premier était un esprit saint qui vint de la Chine (*Han-ti*) en volant » (*Che-kia fang tche*, éd. Tok., XXXV, 1, 94^{b}, *col. ult.*). Comme pour attester ses sympathies chinoises, il demanda à l'envoyé de lui procurer un portrait de Lao-tse et une traduction sanscrite du Tao-tö king. L'empereur de son côté voulut répondre à ce désir, et il promulgua un édit qui chargeait le maître de la Loi Hiuan-tsang d'exécuter la traduction en collaboration avec les docteurs taoïstes (cf. sur cet épisode l'article de M. Pelliot : *Autour d'une traduction sanscrite du Tao-tö king*, dans *T'oung-pao*,

vol. XIII, 1912, p. 351 et suiv.). Après la dynastie de Bhāskaravarman, le Kāmarūpa n'a jamais cessé d'être soumis à des races de barbares qui se sont graduellement hindouisées. La période la plus connue est celle des Ahom, de race Tai ou Chan, qui parvinrent à créer une sorte de civilisation originale et à maintenir leur pouvoir du XIII^e^ au XIX^e^ siècle.

Les brahmanes ont naturellement inventé une légende pour rendre raison du nom de Kāmarūpa : c'est là que *Kāma*, Amour, envoyé par les dieux pour tirer Śiva de son deuil après la perte de son épouse, et réveiller en lui des sentiments de tendresse, fut consumé par un regard courroucé de Śiva, puis recouvra sa forme (*rūpa*) originelle. En face de cette explication enfantine, il suffit de constater que la province la plus orientale du royaume d'Assam, sur les confins mêmes de la Birmanie, portait le nom de Namrup; le Namrup était au delà du Dikhu, qui marque la limite religieuse du Kāmarūpa vers l'Est, à mi-chemin entre cette rivière et le haut Chindwin, dans une région à peine accessible qui a toujours servi de refuge aux partis vaincus. Le climat y est meurtrier; un proverbe assamais, cité par Gait (*History of Assam*, p. 144), dit que si un oiseau vole sur le pays, les chauves-souris rendront leur vie, et si l'acier entre dans le sol, il se changera en cire. Un brahmane n'aurait éprouvé aucun embarras à interpréter le nom du Namrup par Nāmarūpa, un composé si naturel, si familier qu'il semble surgir spontanément : *nāma-rūpa*, nom et forme, sont les catégories essentielles dans lesquelles se résout l'existence. Mais la philosophie des Upaniṣad n'a rien à faire dans ce coin sauvage, moins encore que les Métamorphoses au Kāmarūpa. Nous sommes en face de noms «barbares» où le même élément noté *rup*, et sanscritisé en *rūpa*, est associé à des préformantes *kam-* et *nam-*. Il ne serait donc pas surprenant que nous retrouvions le même élément avec la préformante *tam-*, constituée par le préfixe *ka* régulièrement

accru d'une nasale. C'est cette combinaison qui me paraît être à la base du nom de Tāmralipti.

Tāmraliptī a été pendant des siècles le plus grand port du Golfe du Bengale. C'est là que débarquent et embarquent les missions échangées entre Aśoka et le roi de Ceylan (*Mahāvaṁsa*, XI, 38; XIX, 6). Fa-hien s'y embarque pour Ceylan; Yi-tsing y débarque en arrivant de Chine, et c'est là encore qu'il s'embarque pour Śrīvijaya en Sumatra. La ville, en raison de son importance, est fréquemment nommée dans la littérature des contes; le MahāBhārata aussi mentionne à maintes reprises la ville, le royaume et le roi, par exemple I, 186, 6993; II, 29, 1098; 51, 1874; VI, 9, 364; VII, 70, 2436; 119, 4716... La Prajñapanā jaina nomme la ville comme la capitale du Vaṅga dans la liste des āriya de première classe, les *khettāriya*, que j'ai citée plusieurs fois déjà : *Rāyagiha Magaha Campā Aṁga taha Tāmalitti Vaṁgā ya* (*Ind. St.*, XVI, 397). Le Daśakumāra (histoire de Mitragupta) en fait une ville des Suhma. Elle commandait l'entrée et la sortie du Gange. Aujourd'hui, c'est un bourg de quelques milliers d'âmes, Tamluk, sur le Rupnarayan, non loin de son confluent avec l'Hugli. On constate avec surprise que le nom d'une ville si notoire n'a jamais pris une forme définitive. Le dictionnaire de Hemacandra cite (v. 979) quatre formes du nom : *Tāmaliptā, Dāmalipta, Tāmaliptī, Tamālinī*, et de plus deux surnoms : *Stambapūr* et *Viṣṇugṛha;* le Trikāṇḍaśeṣa (2, 1, 11) ajoute *Tamālikā*. Le Śabdakalpadruma donne en outre *Tamoliptī*. Il faut ajouter à toutes ces désignations celle qui, en fait, se rencontre le plus souvent, *Tāmralipta* (°*ā*, °*ī*). Dans presque tous les passages, les manuscrits hésitent, et les deux formes *tāmra*° et *tāma*° alternent dans les mêmes textes. Les Chinois transcrivent *To-mo-li-ti* 多摩梨帝 (Fa-hien), ou *Tan-mo-li-ti* 呾摩栗底 (Hiuan-tsang), 耽摩立底 (Yi-tsing). Ptolémée (VII, 1, 76) écrit *Tamalitēs*. Mac Crindle (*Ind. Ant.*, XIII,

IMPRIMERIE NATIONALE.

364) a rapproché de Tamalitēs le nom des *Taluctæ* mentionnés par Pline, VI, 18, dans cette partie de l'Inde. Le nom de Tāmraliptī semble avoir été transporté à Cambaye dans le cours du moyen âge; le Pañcadaṇḍachattraprabandha (éd. Weber, § 3) commence un de ses contes par : *Stambhatīrthe Tāmaliptyāṁ Jayakarṇabhūpagṛhe* « à Cambaye, à Tāmraliptī, dans le palais du roi Jayakarṇa »; et la Siṁhāsanadvātriṁśika (*Ind. St.*, XV, 252) débute par l'histoire d'un roi Tāmraliptarṣi qui demeure au Guzerate, entre la Sabarmati et la Mahi (*Gurjarīmaṇḍale SābhravatīMahilānadyor antare vanaṁ vidyate tatra rājā Tāmraliptarṣiḥ*). Weber note sur ce passage (*Pañcad.*, p. 71) que Cambaye porte aussi le nom de *Tāmravatī*, ou *Trāmbavatī*, du guzerati *trāmbum* = sk. *tāmra* « cuivre », parce que, d'après la légende, la ville avait jadis des murailles de cuivre. Weber ne donne pas de référence; il tenait probablement son information de Bühler, qui est cité dans la note à propos de Cambaye. Il est probable que le nom de Stambapūr, donné comme synonyme de Tāmraliptī par Hemacandra, s'applique en réalité à Cambaye, dont le nom sanscrit est *Stambha-tīrtha* = pracrit *Khambha°*. La fantaisie s'est donné libre carrière sur ces multiples variantes. L'*Imperial Gazetteer of India*[1], s. v° *Tamluk*, écrit : « Le nom même de la ville témoigne de son ancienne in-orthodoxie; mais il a été si bien manipulé qu'il a fini par devenir un titre d'honneur. Les grammairiens dérivent le mot de *tamo*(*tamas*)-*lipta* « entaché d'obscurité ou de péché ». Mais une légende rapporte que Viṣṇu, sous la forme de Kalki, ayant pris chaud à détruire les démons, laissa tomber sa sueur sur la terre, et que l'endroit fortuné qui reçut cette sueur sacrée en tira son nom et devint un lieu saint » [*tāma* « fatigue » + *lipta*]. Toutes ces prétendues étymologies montrent une fois encore l'incertitude et l'embarras des interprètes. Tamālinī, Tamālikā sont aussi des efforts désespérés pour tirer un sens de ce groupe mystérieux de syllabes; on a essayé d'y retrouver

le nom d'arbre *tamāla*, xanthochymus pictorius (Lushington, *List*, n° 178). La Bhagavatī jaina raconte au second śataka l'histoire d'un Moriyaputta de Tāmalitti qui s'appelait *Tāmali* et qui semble avoir été l'objet d'un culte local. Le cuivre, *tāmra*, semble avoir découragé les exégètes, qui auraient pu cependant donner à Tāmraliptī aussi, comme à Tāmravatī = Cambaye, des murailles « enduites de cuivre ». On voit combien il serait vain de tenter une interprétation littérale pour tant de noms de la géographie indienne où *tāmra°* figure comme premier élément. La liste en est infinie; le cas le plus célèbre est le nom de Ceylan, *Tāmraparṇī*, *Tāmbraparṇī* d'où la *Taprobanē* des Grecs. Si le cuivre y a quelquefois sa raison d'être, généralement il ne fait que déceler la trace d'un ancien préfixe *tam* placé en tête d'une dénomination ancienne; tel est le cas de ce Tāmraliṅga, Tāmalinga, Təm(bə)ləng, que nous avons étudié plus haut.

Si le premier élément de Tām(r)alipti s'explique ainsi, il n'est pas impossible que le second : *lip*, corresponde au *rup*, devenu en sanscrit *rūpa*, de Kamrup = Kāmarūpa. Le royaume de Tāmralipti confinait presque avec le Kāmarūpa; Hiuan-tsang, pour passer de l'un à l'autre, n'a qu'à traverser le petit état de Samataṭa. La rivière qui arrose Tamluk, le *Rūpa*-Nārāyaṇa, semble conserver dans le premier élément du composé le mot préaryen qui figurait aussi dans le nom du pays. La correspondance *i* (*lip*) = *u* (*rup*) est possible; le nom moderne Tamluk semble avoir préservé le timbre de la voyelle réelle, altéré dans l'adaptation sanscrite. (Le *k* final de Tamluk, substitué au *p* de *rup*, est normal dans le domaine actuel du tibéto-birman; au moment même où j'écris, je reçois le *Report of the Superintendent, Archæological Survey*, Burma, 1923; à la page 23, j'y vois que le saint Upagupta du bouddhisme sanscrit est vénéré en Birmanie sous le nom d'Upagok.) Le nom de ŚrīVijaya, maintenant remis en pleine lumière, montre de

façon constante une alternance identique; les transcriptions chinoises rendent toujours la syllabe notée *vi* en sanscrit par le caractère qui désigne le Buddha 佛, dont la prononciation *bu*^{d} n'est pas douteuse. Le timbre *u* (*o*) subsiste dans la transcription arabe Sribuza, Serboza. A l'extrémité opposée du vaste domaine de la civilisation hindoue, le nom de *Kapiśa* (*Capisa quam diruit Cyrus* dans Pline, VI, 92), devient chez le traducteur tibétain de la MahāMāyūrī : *ka.bu.śa*. L'identité Kapiśā = Kabuśa amène à se demander si l'identité ne s'étend pas aussi à Kamboja. Il est surprenant, en effet, d'observer que le rôle de Kapiśā semble avoir été de première importance en politique et en religion pour l'Inde d'après les documents chinois, et que le nom de Kapiśā ne se rencontre pour ainsi dire jamais dans la littérature. Le MahāBhārata, qui connaît si bien le Nord-Ouest du monde indien, ne mentionne pas une fois Kapiśā, tandis que le nom du Kamboja y revient presque incessamment. Kamboja et Kapiśā donnent l'impression d'être deux tentatives pour rendre dans une langue qui ne s'y prêtait pas le même mot étranger : $\frac{ka}{kam} = kəm$; $\frac{p}{b}\ \frac{ś}{j}$ présentent chacun labiale suivie de palatale, assourdie dans le premier cas, sonorisée dans le second; le terme moyen semble devoir être dans les deux cas une spirante : *f* et *z*, qui l'une et l'autre manquent au sanscrit. La spirante transparaît en grec aussi, dans la sifflante du nom propre Kambysēs = Ka(n)bujiya, le fils de Cyrus, dont le nom rappelait probablement une des conquêtes de son père, le destructeur de Kapiśā. En tout cas, les deux spirantes paraissent bien nettes dans le titre de *Kadphizēs* revendiqué par les Kushan, quand leurs progrès les ont portés du district de *Kouei-chouang* au district de *Kao-fou* = *Kambu* en transcription chinoise. Ce titre de Kadphizēs est symétrique au titre de Taxilēs, sous lequel le roi de Taxila–Takṣaśilā, de son nom personnel Ambhi, est resté célèbre dans l'histoire d'Alex-

andre. L'un et l'autre sont des *tadrāja*, pour reprendre la terminologie de Pāṇini, IV, 1, 174; Kamboja a même les honneurs d'un sūtra spécial, IV, 1, 175, *kambojāl luk* : il n'y a pas de vṛddhi pour désigner le roi; il est *kamboja* (et non *kām*°). C'est une exception que Kātyāyana et Patañjali étendent à une série de princes : Coḍa, Kaḍera, Kerala, et que Candragomin, II, 4, 104, complète par Śaka, tous des « margraves », des chefs établis sur les Marches de l'Inde. Je ne veux pas pousser plus loin ici cette question compliquée; je me réserve de la reprendre à part, en détail, et de chercher à en dégager les conclusions qu'elle comporte pour l'histoire des Kushan en particulier, Je me contenterai de citer un seul cas bien caractéristique de l'alternance Kapiśā-Kamboja. Le Rāmāyaṇa, dans la recension cachemirienne (Weber, *Rāmāyaṇa*, p. 25, note), lit au vers IV, 44, 23 *Āraṭṭaṁ Kapiśaṁ Bālhīm*. Kṣemendra, dans sa Mañjarī (IV, 252), écrit *ĀraṭṭaBālhiKāmboja*°. Entre l'*i* de Kapiśā et l'*o* de Kamboja, l'intermédiaire semble être un *u* adouci, analogue à l'*u* français, que le sanscrit ne possède pas, celui que supposait l'alternance de (*Śrī*)*vi*(*jaya*) et de (*Che-li*)-*fo* [= *bu*^{d}]-(*che*) sur le domaine indonésien. Précisément sur ce même domaine, nous retrouvons un nom analogue, mais non identique, à Kamboja; c'est *Kamvuja*, notre Cambodge actuel, dont les Singhalais et les Tibétains ont fait également *Kamboja*, mais qui ne paraît jamais avec un *o* dans les textes épigraphiques écrits sur place. *Kam-vuja* semble faire pendant à *Śrī-vija*(*ya*), et surtout à la forme transcrite par *San-fo-ts'i* (= *Sam-bu*^{d}-*jay*) en chinois et notée *sĕmboja* en javanais (pour toutes les diverses formes de ce nom, cf. Ferrand, *J. A.*, 1919, II, 158). Déjà Schlegel (*T'oung-pao*, II, 176) avait soupçonné la parenté de *Kĕmboja* et de *Sĕmboja*, où il retrouvait le nom malais de la *Plumeria acutifolia;* mais c'est là une plante d'importation récente, originaire de l'Amérique Centrale, aujourd'hui répandue dans l'Inde et l'Indonésie

(Lushington, *List*, 1825 : Pagoda tree; Jasmine spurge; Spanish American jasmine); les noms qu'elle a reçus en uriya (*gō-sampige*) et en tulu (*gosampige; sampāi*) sont manifestement en relation avec le nom malais. Si le rapport entre Kamboja et Samboja est exact, il faut donc remonter beaucoup plus haut pour l'expliquer. On peut dès lors se demander si le nom à la base n'est pas celui des *Bhoja*, qui présente à vrai dire une aspirée initiale; mais l'analogie des mots *bhojana*, *bhoga* et autres dérivés de la racine *bhuj* en sanscrit était assez forte pour introduire cette altération. Les Bhoja ont été admis à un rang élevé dans la société brahmanique, en raison de leur alliance avec Kṛṣṇa; le MahāBhārata, où ils figurent souvent, les associe en général aux Vṛṣṇi et aux Andhaka, les deux principaux clans du parti de Kṛṣṇa. Mais Aśoka les classe encore parmi les pays frontières (édit XIII), sur le même pied que les Yavana et les Kamboja. La géographie des Purāṇa (*Mārk.*, 57, 53; *Vāyu*, 45, 132; *Matsya*, 113, 52) les range dans les populations du Vindhya où ils se rencontrent avec les Kosala, les Tosala, les Utkala, etc.[1]. Dans les temps modernes, le nom des Bhoja, devenu plus familier que celui des Kamboja, réagit sur eux. La dernière dynastie de Vijayanagar, au

[1] Par une rencontre singulière, le nom du Kamboja et celui du Cambodge présentent tous deux, indépendamment et à un immense intervalle, la même altération de l'initiale. Ptolémée, VI, 11, 6; décrivant la Bactriane, place au sud de l'Oxus les *Tambyzoi* à côté des *Tokharoi;* il n'est pas douteux que *Tambyzoi* est ici l'équivalent du *Kamboja*, comme *Tokharoi* de *Tukhāra*.

D'autre part, le nom du Cambodge subit en Chine une dernière transformation, ou plutôt déformation, au début du XVII[e] siècle; «le nom [de *Kan-po-tche*] devient alors *Tong-pou-tch'ai*» (Pelliot, *B.É.F.E.-O.*, II, 126). M. Pelliot propose de considérer le caractère lu *tong* comme fautif et de substituer à 東 le caractère 柬, qui se lit *kien*. La rencontre n'est peut-être pas de pur hasard; le *k* initial, en se mouillant, a pu dans les deux cas aboutir à la dentale.

Je note encore qu'une des bouches du Gange, la plus occidentale, porte dans Ptolémée, VII, 1, 18 et 30, le nom de *Kambuson*.

XVI[e] siècle, accouple régulièrement les deux noms; ses princes se flattent d'être honorés par Kāṁbhoja–Bhoja–Kāliṅga, etc. Voir par exemple *Ep. Ind.*, XI, 334; XII, 343; XIII, 229; XVI, 313. Le nom du Kamboja y est toujours écrit *Kāṁbhoja* à l'imitatien de *Bhoja*. Les pandits du Vijayanagar auraient pu alléguer à l'appui de leur graphie une autorité presque sacrée; le grammairien Yāska, le prédécesseur de Pāṇini, dans le passage fameux du Nirukta, II, 1, 4, où il mentionne l'usage du verbe *śav* avec le sens de «aller» chez les Kamboja, ajoute une curieuse interprétation du nom des Kamboja : *śavatir gatikarmā Kambojeṣv eva bhāṣyate Kambojāḥ Kambalabhojāḥ kamanīyabhojā vā kambalah kamanīyo bhadati*... «les Kamboja, ce sont les «Bhoja à manteaux de laine (*kambala*)» ou «les Kamboja à *kamanīya* (souhaitable)»; le souhaitable [pour eux], c'est un manteau de laine [à cause du froid, ajoute le glossateur]». Yāska donne cette étymologie pour bien marquer la position des Kamboja au regard des Ārya, dont il oppose l'usage linguistique au leur dans la phrase suivante; les Kamboja, puisqu'ils sont une branche des Bhoja, ne font pas partie des Ārya. Ainsi, à une époque aocienne, voisine de ce qu'on appelle la période védique, un grammairien érudit et sagace analysait le nom des Kamboja, comme nous proposons de le faire, en *kam*+*bhoja*, et il avouait sincèrement son embarras à expliquer par le sanscrit l'élément *kam* placé en tête du nom.

Après ce long détour, on trouvera peut-être moins téméraire que j'aie essayé de retrouver dans Tāmalipti un correspondant du nom de Kāmarūpa. Au reste, je ne prétends pas apporter autre chose qu'une hypothèse de discussion. Quel que doive en être le sort définitif, il ne saurait affecter les conclusions de notre travail. Ces couples d'ethniques, identiques de forme, différenciés seulement par leur initiale, s'appliquent à des régions placées deux par deux en étroite juxtaposition. Le procédé de différenciation par une préformante initiale est

étranger aux deux groupes de langages, aryen et dravidien, qui ont créé la civilisation de l'Inde historique. Il est caractéristique d'une famille de langues, aujourd'hui encore répandue sur un immense domaine, de l'Himalaya à l'île de Pâques, et qui se maintient dans des massifs de hauteurs à l'intérieur de l'Inde. Les représentants attardés de cette race antique sont les héritiers inconscients d'une civilisation qui a eu sa grandeur. Elle avait créé dans l'Inde de véritables unités politiques, d'une étendue considérable, si fortement liées à la vie réelle du pays qu'elles ont persisté à travers les millénaires jusqu'à notre époque. L'existence côte à côte d'ethniques pour ainsi dire jumelés, parfois même trijumeaux, jette une lueur curieuse sur la constitution politique et sociale de cette civilisation. M. James Hornell, dans un magnifique essai sur les origines et la signification ethnologique des bateaux indiens (*Memoirs of the Asiatic Society of Bengal,* vol. VII, n° 3, 1920), a été conduit par ses recherches d'ordre technique à des conclusions qu'il a dû accepter, dit-il, sans s'y être préparé, et ces conclusions ne sont pas sans analogie avec les nôtres. Il admet une forte influence polynésienne sur la population prédravidienne des côtes méridionales de l'Inde: une vague d'immigration malaise serait arrivée plus tard, après l'entrée en scène des Dravidiens, et c'est elle qui aurait apporté de l'Archipel malais la culture du cocotier. Je rappelle encore, comme une sorte d'excuse à ma hardiesse, que l'érudit et inventif A. Weber n'avait pas craint de signaler une parenté possible entre un vocable inexpliqué, encore inexplicable, *tābuvam,* qu'il avait rencontré dans le Veda de la magie (Atharvav., V, 13) dans une formule contre le poison des serpents, et le mot *tabou* australo-polynésien (*Sitzb. Ak. Wiss. Berlin,* 1876, XXXI, p. 684); il pensait à un emprunt tardif, venu de l'Inde, par la voie des colonies hindoues de l'Indonésie. Barth, rendant compte de ce mémoire dans le *Bulletin des Religions de l'Inde*

(*Œuvres*, II, p. 254), observait avec raison : « C'est prêter une bien grande fortune à trois syllabes obscures perdues dans un coin de l'Atharvaveda »; il ajoutait néanmoins : « S'il y a un rapport entre les deux mots, il serait plutôt, ce me semble, dans le sens inverse. » Il y a lieu maintenant de reprendre et de poursuivre une enquête méthodique pour déceler les influences que ce passé a pu, a dû exercer sur le développement de la civilisation indienne. M. Przyluski a déjà courageusement ouvert la voie pour le vocabulaire (*Mém. Soc. Ling.*, XXII, 205 et suiv.; *Bull. Soc. Ling.*, XXIV, 118 et suiv.). Il faut savoir si la légende, la religion, la pensée philosophique de l'Inde ne doivent rien à ce passé. On a regardé l'Inde trop exclusivement du point de vue indo-européen. Il convient de se souvenir que l'Inde est un grand pays maritime, ouvert sur un immense bassin qui est si bien sa Méditerranée, une Méditerranée proportionnée à ses dimensions, qu'on l'a cru longtemps fermé au Sud. Le mouvement qui a porté la colonisation hindoue vers l'Extrême-Orient, probablement aux environs de l'ère chrétienne, était loin d'inaugurer une route nouvelle, comme Colomb le fit en naviguant vers l'Occident. Aventuriers, trafiquants et missionnaires, ils profitaient des progrès techniques de la navigation pour suivre, dans des conditions meilleures de confort et de rendement, la voie tracée, de temps immémorial, par des marins d'une autre race, que l'Inde aryenne ou aryanisée méprisait comme des sauvages, dont elle n'avait pas su apprécier plus tôt l'audace et l'habileté, et dont elle continuait à ignorer tout ce qu'elle leur avait dû.

129-1

Die Lehre vom Karman

in der Philosophie der Jainas

nach den Karmagranthas dargestellt

von

Helmuth von Glasenapp

Leipzig
Otto Harrassowitz
1915

H
127-1

Die Lehre vom Karman

in der Philosophie der Jainas

nach den Karmagranthas dargestellt

von

Helmuth von Glasenapp

From
G. K. NARIMAN
3rd. Victoria Cross Road
MAZGAON P. O.,
BOMBAY-10.

Leipzig
Otto Harrassowitz
1915

Dissertation: Bonn 1915.

Druck von G. Kreysing in Leipzig.

H
119

ORS
Geo 294.42
Gla/Leh

MEINEM LEHRER

HERRN GEHEIMEN REGIERUNGSRAT, PROFESSOR

DR. HERMANN JACOBI

IN DANKBARKEIT UND VEREHRUNG

ZUGEEIGNET.

Inhalt.

Seite

Vorwort 7
Literatur 16
I. Einleitung 17

Das Karman.

II. Die Karmans an sich 20
1. Die Arten des *karman* 21
2. Die Dauer des *karman* 35
3. Die Intensität des *karman* 38
4. Die Menge der *pradeśas* des *karman* 39
III. Die *karmans* in ihren Beziehungen zum *jīva* und ihrem Verhältnis zueinander 42
1. *bandha, udaya, sattā* 42
2. *udīraṇā* 51
3. *apavartanā* und *udvartanā* 51
4. *saṃkrama* 52

Die Seele und das Karman.

IV. Die Eigenschaften der Seele 52
1. Die Zustände der Seele 52
2. Die Erkenntnisfähigkeit der Seele 55
3. Die Aktivität der Seele 57
4. Die *leśyās* 59
5. Der Glaube 61
6. Der Wandel 62
V. Daseinsstufen und Wesenklassen 63
1. Die Tier-Daseinsstufe 65
2. Die Menschen-Daseinsstufe 69
3. Die Götter-Daseinsstufe 70
4. Die Höllen-Daseinsstufe 73

Saṃsāra und Mokṣa.

VI. Die Ursachen des *karman* und die Mittel zu seiner Vernichtung 75
1. Die Ursachen der Bindung 75
2. Die Abwehr und Tilgung des *karman* 78

Seite

VII. Der Weg zur Erlösung 79
1. Die Erlösungsfähigkeit 79
2. Vorläufige Übersicht über die *guṇasthānas* 80
3. Die Erlangung von *samyaktva* 82
4. Die *upaśama-śreṇi* 85
5. Die *kṣapaka-śreṇi* 86
VIII Die 14 *guṇasthānas* 88
1. *mithyādṛṣṭi-guṇasthāna* 89
2. *sāsvādana-samyagdṛṣṭi-guṇasthāna* 90
3. *samyagmithyādṛṣṭi-guṇasthāna* 91
4. *avirata-samyagdṛṣṭi-guṇasthāna* 92
5. *deśavirata-samyagdṛṣṭi-guṇasthāna* 93
6. *pramatta-saṃyata-guṇasthāna* 94
7. *apramatta-saṃyata-guṇasthāna* 96
8. *apūrvakaraṇa-guṇasthāna* 97
9. *anivṛtti-bādara-saṃparāya-guṇasthāna* 98
10. *sūkṣma-saṃparāya-guṇasthāna* 99
11. *upaśānta-kaṣāya-vītarāga-chadmastha-guṇasthāna* . . . 100
12. *kṣīṇa-kaṣāya-vītarāga-chadmastha-guṇasthāna* 101
13. *sayogi-kevali-guṇasthāna* 102
14. *ayogi-kevali-guṇasthāna* 103
IX. Der Zustand der Erlösten 105
Index der termini technici 106

Abkürzungen.

Aup.	= Aupapātikasūtra (Leumann).
Bh.	= Bhagavatī (Weber).
Gandhi	= Gandhi, Karma-Philosophy.
JS.	= Jaina Sūtras (Jacobi).
k.	= *karman.*
Kg.	= Karmagrantha.
KP.	= Karmaprakṛti.
Lp.	= Lokaprakāśa.
Ps.	= Pañcasaṃgraha.
Tattv.	= Tattvārthādhigamasūtra u. Jacobi's Übersetzung derselben.
Utt.	= Uttarādhyayanasūtra.

Die vollständigen Titel der zitierten Werke siehe Seite 16. Kg. werden nach Band (I, II) und Blatt, KP. nach Blatt, Ps. nach Seite, Lp. und Tattv. nach Kapitel und Vers zitiert.

Vorwort.

Die Lehre vom *karman* ist das Zentraldogma der indischen Religionen. Sie besagt: jede Tat, jedes Wort, jeder Gedanke ruft neben seiner sichtbaren Wirkung noch eine unsichtbare, transzendente — das *karman* — hervor; jede Handlung erzeugt, wenn man es so ausdrücken darf, gewisse potentielle Energien, die sich unter gegebenen Bedingungen in aktuelle umwandeln, Kräfte, die als Lohn oder Strafe über kurz oder lang in die Erscheinung treten. Wie der Schuldschein, auch wenn das Darlehen längst verbraucht ist, weiter besteht und seine Gültigkeit erst bei der Rückzahlung des Kapitals verliert, so bleibt auch die unsichtbare Wirkung einer Tat bestehen, wenn die sichtbare längst verschwunden ist[1]). Sie beschränkt sich nicht auf das gegenwärtige Leben, sondern währt über dieses hinaus, sie bestimmt quantitativ und qualitativ den Zustand nach dem Tode. Die Handlungen des gegenwärtigen Daseins sind die Ursachen der zukünftigen Existenz und das gegenwärtige Leben ist seiner Beschaffenheit und Dauer nach das Fazit der Taten des vorhergehenden. So findet die natürliche Verschiedenheit der Individuen eine Erklärung, die so plausibel ist, daß sie umgekehrt wieder als Beweis für die Wahrheit der *karman*-Theorie angeführt wird[2]). Die *karman*-Lehre involviert die Idee einer ewigen Metempsychose; denn da in jeder neuen Existenz wieder Taten vollbracht werden, die in einem künftigen Leben gesühnt werden müssen, ist die Seelenwanderung ohne Ende, da aber andererseits jede Existenz die Werke einer ihr vorhergehenden voraussetzt, ist sie auch ohne Anfang. Die Vorstellung von der Ewigkeit des Saṃsāra mußte nun aber, sobald das Leben pessimistisch betrachtet wurde, notwendiger Weise zu dem Bestreben führen, das leidvolle Wiedergeborenwerden zu endigen und die Macht des *karman* aufzuheben. Diesem Sehnen nach der Erlösung von dem qualvollen Kreislauf der Geburten verdankt eine große Anzahl von religiösen und philosophischen Systemen ihre Entstehung, Systeme,

1) Mādhyamikaśāstra XVII, 13 (Walleser, Die buddhistische Philosophie II, p. 94).

2) Saṃkara zu Brahma-Sūtra II, 1, 34; Sāṃkhyasūtra V, 20, VI, 41; Karmagrantha I, p. 2a.

die, so sehr sie auch im einzelnen voneinander abweichen mögen, doch alle übereinstimmen in dem Glauben an die nachwirkende Kraft der Verschuldung und des Verdienstes, in der Annahme einer Seelenwanderung und in dem Streben nach einem Nirvāṇa.

Wann und wie die *karman*-Lehre in Indien entstanden ist, wissen wir nicht[1]); sicher ist nur, daß sie ein Jahrtausend vor Christi Geburt schon vorhanden war und seitdem zur Grundlage und zum Mittelpunkt des religiösen Denkens geworden ist. Stimmen die verschiedenen Sekten und Schulen in der Beurteilung der Wirksamkeit des *karman* ziemlich überein, so bestehen hinsichtlich der philosophischen Erklärung desselben große Unterschiede. Es läßt sich eine ganze Skala von Betrachtungsweisen unterscheiden, vom äußersten Realismus, der das *karman* als einen Komplex von Stoffpartikeln ansieht, die die sündigen Seelen infizieren, bis zum extremsten Idealismus, nach dem es eine Art von neu erzeugter, unsichtbarer Kraft ist, die doch im höchsten Sinne nur unwirklich ist, wie die ganze Sinnenwelt ein leerer Schein, ein Traum, eine Fata morgana.

Die zuerst genannte Anschauung, die realistischste von allen, die in Indien entstanden, ist die der Jainas, jener indischen Religionsgemeinschaft, die sich aus vorbuddhistischen Zeiten bis zur Gegenwart erhalten hat. Ihr Grundgedanke ist der, daß die an sich reine Seele durch ihre Taten beschmutzt wird und um ihren natürlichen Zustand zu erlangen, von dieser Verunreinigung befreit werden muß — eine Vorstellung, die sich auch in anderen Religionen findet, die aber, während sie dort nur ein bildlicher Ausdruck geblieben ist, vom Jainismus im wörtlichsten Sinne gefaßt und zu einem originellen System verarbeitet wurde, das auch jetzt noch für nahezu anderthalb Millionen Menschen das Fundament ihres Glaubens ist.

Die jainistische *karman*-Theorie, wie sie noch heutzutage gelehrt wird, ist in einer größeren Anzahl von Werken ausführlich dargestellt worden. Von diesen sind bisher, so viel ich weiß, die folgenden drei herausgegeben worden: 1. die *6 Karmagranthas*, 2. der *Pañcasaṃgraha* und 3. die *Karmaprakṛti*.

1. Die *Karmagranthas* sind 6 Bücher von verschiedenem Umfange, welche die wichtigsten Punkte der *karman*-Lehre behandeln. Der in Prakrit-Gāthās abgefaßte Text und der Sanskrit-Kommentar der Bücher 1—5 ist von *Devendrasūri* († Saṃvat 1327 in Mālava) verfaßt. Zu den Gāthās existiert auch ein in Gujaratī abgefaßter Kommentar *Bālāvabodha* von Maticandra, Yaśaḥsoma[2]) und seinem Schüler Jayasoma, der in der Sammlung *Prakaraṇaratnākara*

---

1) Vgl. darüber Gough, „The Philosophy of the Upanishads“ 24 ff.; Garbe, „Sāṃkhya-Philosophie“ 172 ff.; Deussen, Allg. Gesch. d. Phil. I, 1, 3 p. 292 ff.; F. O. Schrader, ZDMG. 64 (1910), 333 ff.

2) Prakaraṇaratnākara IV, p. 2.

(Bombay, Saṃvat 1937) vol. IV, p. 305 ff. abgedruckt ist. Der letzte, 6. Karmagrantha besteht aus einigen 70 Gāthās, die von *Candramahattara* dem Dṛṣṭivāda entnommen worden sind. Der wichtigste Kommentar scheint der des *Malayagiri* (nach Kielhorn im 12. Jahrh., A. D.)[1]) zu sein, der in der benutzten Ausgabe dem Texte beigefügt ist; die Zahl der Gāthās beträgt hier 75. Peterson, Report 1883, Appendix I, p. 27 nennt ein MS. mit einen Kommentar von Devendrasūri, das 77 Gāthās aufweist: „*Candramahattarācāryakṛtagāthā 70 tatra prakṣiptagāthākartā Devendrācāryaḥ*". Im Fourth Report (1886—1892) p. LVII erwähnt er eine andere Handschrift, welche 89 Gāthās enthält, und bemerkt dazu: „*At the end of the Saptatikā Devendra states that that tract is the work of Candramahattara to which he has himself added 19 gāthās, bringing the total number up to 89*". Danach müßte also der ursprüngliche Text nur 70 Gāthās enthalten haben und auch der von Malayagiri benutzte schon Erweiterungen aufweisen. Auch im Prakaraṇaratnākara IV, p. 773 ff. ist der 6. Karmagrantha mit einem Kommentar enthalten. Die Zahl der Gāthās ist dort durch Einschübe auf 93 gebracht worden. Die Abweichungen in der Anzahl der Verse zeigen, daß dieses Buch der Gegenstand einer ausgedehnten Kommentatorentätigkeit gewesen ist, so daß also wohl in ihm Differenzen zwischen den Ansichten verschiedener Lehrer eine besonders akute Form angenommen haben. Mir ist nur der Kommentar des Malayagiri zugänglich gewesen, weshalb Abweichungen von der Lehre, die Devendra in seinem Kommentar vorgetragen haben wird, wohl unvermeidlich gewesen sind. Sehr tiefgehend können jedoch die Unterschiede zwischen den Ansichten der beiden Meister nicht gewesen sein, da die Differenzen zwischen den von Devendra erklärten ersten fünf Karmagranthas und dem von Malayagiri kommentierten sechsten nur ganz geringfügig sind.

2. Der *Pañcasaṃgraha* enthält eine Zusammenfassung der gesamten *karman*-Lehre. Er besteht aus einer großen Anzahl von Prakrit-Gāthās, die von *Candrarṣi* (*Candramahattara*) — d. h. also dem Verfasser der Gāthās des 6. Karmagrantha — herrühren. Seinen Namen *Pañcasaṃgraha* „Zusammenfassung von fünf Dingen" verdankt das Buch entweder dem Umstande, daß es aus fünf älteren Büchern: *Śataka*, *Saptatikā*, *Kaṣāyaprābhṛta*, *Satkarma* und *Prakṛti*[2]) kompiliert worden ist (p. 3), oder den 5 *dvāras*, welche er behandelt, nämlich *yogopayogamārgaṇā*, *bandhakāḥ*,

1) Kielhorn, Palm-Leaf MSS. Report p. 45; Weber, Ind. Stud. X, 256 setzt ihn um 1423. A. D.

2) [Bṛhat-] Śataka und [*karma*-] Prakṛti werden auch sonst als ältere *karman*-Werke erwähnt. Saptatikā ist wohl der 6. Karmagrantha. Im Ps. finden sich nur 5 Verse, die in der Saptatikā vorkommen, bezw. an dort gegebene anklingen.

baddhavyam, *bandhahetavaḥ* und *bandhavidhayaḥ* (p. 5). Kommentiert wurde er von Malayagiri.

3. Die *Karmaprakṛti* gibt in 475 Gāthās die ausführliche Darstellung eines Teils der *karman*-Lehre. Sie wurde von *Śivaśarmasūri* verfaßt, der als seine Quelle das „Karmaprakṛti" genannte Kapitel des Agrāyaṇīyapūrva des Dṛṣṭivāda angibt. Die KP. ist öfters kommentiert worden. Am berühmtesten ist die Ṭīkā des Malayagiri; es existieren außerdem noch eine Vṛtti des im 17. Jahrh. lebenden Yaśovijaya, eine anonyme Cūrṇi und ein Ṭippaṇa von Nemicandra[1]).

Die Beziehungen der *karman*-Werke zu einander und zu anderen Schriften der Jaina-Literatur bedürfen noch einer ausführlichen Untersuchung; diese wird allerdings erst möglich sein, wenn noch weitere Werke dieser Literaturgattung herausgegeben sein werden. Daß Devendra die Karmaprakṛti und den Pañcasaṃgraha gekannt hat, ergibt sich aus Kg. II, 144a: „*Devendrasūriṇā likhitaṃ karmaprākṛti-pañcasaṃgraha - bṛhacchatakā - 'diśāstrebhyaḥ*". Über seine Abhängigkeit von den Kommentaren Malayagiris läßt sich vorläufig noch nichts sagen; es finden sich bei ihm zwar vielfach wörtliche Anklänge an die Schriften des letzteren; da jedoch Beide ältere Autoren benutzt haben, läßt es sich nicht entscheiden, wie weit er auf ihm beruht oder wie weit sie auf eine gemeinsame Quelle zurückgehen.

Candramahattara und Sivaśarman bezeichnen als ihre Quelle das 12. Aṅga, den Dṛṣṭivāda[2]), eine Angabe, die sich auch sonst in der Jaina-Literatur findet[3]). Da die Pūrvas bis zum Jahre 1000 nach Vīra wenigstens teilweise vorhanden gewesen sein sollen[4]), muß die *karman*-Lehre spätestens zu dieser Zeit schon vollständig

---

1) Naginbhai Ghelabai Javeri in seiner Vorrede zu der Ausgabe der Karma-Prakṛti.

2) „*Siddhapachiṃ mahatthaṃ bandhodasantapayaḍiṭhāṇāṇaṃ | voccha̱ṃ suṇa saṃkhevaṃ nīsandaṃ diṭṭhivāyassa*". (6. Kg., v. 1). Malayagiri bemerkt dazu: „*Dṛṣṭivādo hi parikarmasūtrapratha̱mānuyogapūrvagatacūlikārūpapañcaprasthānaḥ. tatra pūrveṣu madhye dvitīye agrāyaṇīyābhidhāne caturdaśavastusamanvite pūrve yat pañcamaṃ vastu viṃśatiprābhṛtaparimāṇaṃ tasya caturthaṃ yat karmaprakṛtināmakaṃ caturviṃśatyanuyogadvāramayaṃ prābhṛtaṃ tasmād ime trayo bandhādayaḥ sūtrakṛtā leśato vakṣyante. tato' yaṃ bandhodayasatprakṛtisthānāṇāṃ saṃkṣepo dṛṣṭivādasya nisyandarūpaḥ. anena ca prakaraṇasya sa'rvavinmūlatā khyāpitā draṣṭavyā. dṛṣṭivādo hi bhagavatā paramārhantyamahimnā virājamānena vīravardhamānasvāminā sākṣād arthato' bhihitaḥ, sūtratas tu sudharmasvāminā, tannisyandarūpaṃ cedaṃ prakaraṇam ataḥ sarvavinmūlam*" (Kg. II, 116a f.) und „*Jo'jattha apaḍipunno attho appāgameṇa baddho vi | taṃ khamiūṇa bahusuyā pūreūṇaṃ parikahantu*". (6. Kg., v. 75, II, p. 213b). Ähnlich KP. 219a. „*Iya kammappagaḍīo jahāsuyaṃ nīyamappamaiṇā vi | sohiyaṇābhogakayaṃ kahantu varadiṭṭhivāyannū*".

3) Nach Weber, Ind. Stud. XVI, 354 findet sich im Vicārāmṛtasaṃgraha (aus der „Nandivṛtti") folgende Angabe: „*Śivaśarmasūryādibhir agre'nīyādipūrvebhyaḥ samuddhṛtāḥ śatakādikarmagranthāḥ*".

4) Weber, Ind. Stud. XVI, 211 ff.; Klatt. Ind. Antiq. XI, 247b, 1882.

ausgebildet gewesen sein. Es erhebt sich nun die Frage, ob diese sehr komplizierte Lehre schon vor dieser Zeit bestanden hat, oder nicht, d. h. ob sie das Erzeugnis einer verhältnismäßig jungen Spekulation oder ob sie schon im wesentlichen in den heiligen Schriften vorhanden gewesen ist. Ein abschließendes Urteil hierüber läßt sich nur durch einen Vergleich der in den *karman*-Werken entwickelten Anschauungen mit denen des gesamten Kanons gewinnen. Ich habe eine derartige Untersuchung nicht angestellt. Soweit ich jedoch sehen konnte, sind tatsächlich die wichtigsten *karman*-Lehren im Siddhānta enthalten, z. B.

Das K. besteht aus *pudgalas*, die die Seele erfüllen Bh. I, 6, 62. Die K.-*prakṛtis* Bh. I, 4; Utt. 33, 2; Aup. 66. K.-*sthiti* Utt. 33, 19. K.-*pradeśa* Utt. 33, 17. *bandha* Utt. 28, 14. *udaya* Bh. 35, 1, 15. *udīraṇā* Bh. 35, 1, 15. *upayoga* Utt. 28, 4. *yoga* Aup. 146 ff. *leśyā* Utt. 34. *cāritra* Utt. 28, 32 ff. *gati* und *jāti* Utt. 36, 48 ff.; Aup. 33 ff., 56. *āsrava* Aup. 64 ff. *saṃvara* und *nirjarā* Aup. 132 f. Die Erlangung der Erlösung, *kevali-samudghāta* etc. Aup. 131 ff.

Manche von den zitierten Stellen enthalten nur allgemeines, viele davon geben jedoch schon so viele Details, daß daraus auf eine weitgehende Ausbildung der *karman*-Lehre geschlossen werden kann. Daß nicht nur die Grundzüge sondern auch viele Einzelheiten der *karman*-Theorie in den Aṅgas und Upāṅgas enthalten sind, beweisen die zahlreichen Zitate aus den heiligen Schriften, welche die Kommentatoren — vielfach bei ganz speziellen Dingen — anführen.

Daß die *karman*-Schriften wohl über das im Kanon Gebotene hinausgehen, nicht aber ihm widersprechen konnten, folgt übrigens schon allein daraus, daß sie sich nicht den Vorwurf der Heterodoxie zugezogen haben. Gerade bei einer Religionsgemeinschaft, die so scharf über die Reinheit der Lehre wacht, wie die der Jainas, wäre eine bedeutende Abweichung sicher nicht ungerügt geblieben. Wie mit dem Kanon stimmen sämtliche *karman*-Werke auch untereinander in allen Dingen von prinzipieller Bedeutung überein; in manchen Einzelheiten jedoch, in denen die heilige Schrift keine bestimmte Aussage gemacht und so der Spekulation freie Hand gelassen hatte, differieren sie von einander, so daß für manche Details zwei und mehr Ansichten vorliegen. Vornehmlich sind es zwei Schulen, die über mannigfache Nebendinge mit einander streiten: die Āgamikas und die Kārmagranthikas. Die ersteren, deren Hauptvertreter Malayagiri ist, führen ihre Anschauungen auf eine Tradition zurück, die von den Pūrvas abhängig ist. Die Kārmagranthikas hingegen und ihr Wortführer Devendrasūri stützen sich auf die Autorität von älteren Werken über das *karman*, die auch heutzutage noch in jainistischen Klosterbibliotheken z. T. vorhanden sind, über die jedoch noch nichts Genaueres bekannt ist.

Für diesen Versuch einer ersten, vollständigen, wiewohl nicht erschöpfenden Darstellung der *karman*-Lehre sind Werke beider Richtungen benutzt worden. Dies konnte unbedenklich geschehen, weil die Differenzen zwischen beiden Schulen für das System als Ganzes völlig belanglos und in der überwiegenden Mehrzahl ganz geringfügiger Natur sind; auf einige der bedeutendsten Unterschiede ist gehörigen Orts hingewiesen worden.

Das Hauptwerk, auf dem sich die Darstellung aufbaut, sind die 6 Karmagranthas, neben denen die beiden anderen Werke zum Vergleich und zur Ergänzung herangezogen wurden; die von uns wiedergegebenen Anschauungen sind also mit gewissen Einschränkungen (s. S. 9) durchweg die des Devendrasūri. Die Karmagranthas empfahlen sich vor den anderen Schriften dadurch, daß sie die *karman*-Lehren am klarsten und in der methodisch-besten Anordnung entwickeln. Sie scheinen deshalb auch bei den heutigen Jainas am meisten geschätzt zu werden, wie die Häufigkeit der Handschriften, in dem sie enthalten sind, und die Übersetzungen in die Volkssprache, beweisen.

Um auch dem der Sache Fernerstehenden einen Einblick in das Wesen und die Anordnung der Karmagranthas zu ermöglichen, lasse ich noch einige Bemerkungen über sie folgen und beginne mit einer

Übersicht über den Inhalt der Karmagranthas[1]).

Erster Band der Ausgabe.

I. Karmavipāka.

1. Segensspruch, Inhaltangabe, Erklärung und Beweise des *k.* (1a); 2. das *k.* ist vierfach nach *prakṛti*, *sthiti*, *rasa*, *pradeśa* (3a); 3. die 8 *karma-prakṛtis*, die Reihenfolge derselben ist logisch (3b); 4—9. ausführl. Erkl. von *jñānāvaraṇa-k.* (5a); 9—12 von *darśanāvaraṇa-k.* (21b); 12. 13. von *vedanīya-k.* (23b); 13—22. von *mohanīya-k.* (24a); 23. von *āyus-k.* (31b); 23—50. von *nāma-k.* (31b); 51. von *gotra-k.* (48a); 51. 52. von *antarāya-k.* (48b); 53—60. das ethische Verhalten als Ursache der Bindung der *k.*s (49b); 60. Kolophon (53b).

II. Karmastava.

1. Segensspruch, Inhaltsangabe (55a); 2. Erklärung der 14 *guṇasthānas* (56a); 3—12. Aufführung der einzelnen *prakṛtis*, welche in den *guṇasthānas* in *bandha* vorhanden sind (63a); 13—23. do. in *udaya* (69a); 24. do. in *udīraṇā* (74a); 25—34. do. in *sattā* (75a); 34. Kolophon (78b).

III. Bandhasvāmitva.

1. Segensspruch, Inhaltsangabe (80a); 2—3. Übersicht über *prakṛtis*, welche nicht gebunden werden (81a); 4—24. Welche *prakṛtis* in den 14 *mārgaṇāsthānas* gebunden werde (81b); 24. Kolophon (91a).

---

1) Die vor den Stichworten stehenden Ziffern bezeichnen die Gāthās des betr. Karmagrantha, die hinter dem Stichwort stehenden eingeklammerten Ziffern das Blatt der benutzten Ausgabe.

IV. Ṣaḍaśītika.

1. Segensspruch, Inhaltsangabe (92a); 2. Erkl. d. *jīvasthānas* (95b); 3. *guṇasthānas* in *jīvasthānas* (96b); 4. 5. *yogas* in *jīvasths* (98b); 6. *upayogas* in *jīvasths* (100a); 7. *leśyās* in *jīvasths* (101b); 7. 8. *bandha, udaya, udīraṇā, sattā* in *jīvasths* (102a); 9—14. ausf. Erkl. der *mārgaṇāsthānas* (104a); 14—18. *jīvasths* und *mārgaṇāsths* (115b); 19—23. *guṇasth* und *jīvasth* (119b); 34—29. *yogas* und *mārgaṇāstths* (123a); 30—34. *upayogas* und *mārgaṇāsths* (133b); 35. andere Ansicht über d. Verh. von *yogas, upayogas, jīvasths, guṇasths* (135b); 36. 37. *leśyās* und *mārgaṇāsths* (136b); 37—44. *alpabahutva* der *mārgāṇāsths* (137a); 45. *jīvasths* in *guṇasths* (145b); 46. 47. *yogas* in *guṇasths* (146a); 48. *upayogas* in *guṇasths* (147a); 49. do. andere Ansicht (147b); 50. *leśyās* in *guṇasths* (148b); 50—58. die Ursachen des *bandha* (148b); 59—62. *bandha, udaya, sattā, udīraṇā* in *guṇasths* (152b); 62—63. *alpabahutva* der Wesen in den *guṇasths* (154a); 64—68. die Zustände der Seele (154b); 69. die Zustände bei den *karmans* und *ajīvas* (157b); 70. die Zustände in den *guṇasthānas* (160b); 71—86. Erkl. von *saṃkhyāta, asaṃkhyāta, ananta* (163b); 86. Kolophon (175b).

Zweiter Band der Ausgabe.

V. Śataka.

1. Segensspruch, Inhaltsangabe (1b); 2—9. *prakṛtis* mit *anruva* und *adhruva bandha, udaya, sattā* (3a); 10—12. letztere in den *guṇasthānas* (8a); 13—14. *sarva-, deśa-* und *a-ghātins* (10a); 15—17. *puṇya-* und *pāpa-prakṛtis* (12b); 18. 19. *parāvartamāna* und *ap° prakṛtis* (13b); 19—21. *kṣetra-, jīva-, bhava* und *pudgala-vipāka-prakṛtis* (14a).

Prakṛti-bandha: 22—25. *bhūyaskāra-, alpatara-, avasthita-* und *avaktavya-bandha* (16b);

Sthiti-bandha: 26—27. Maximal- und Minimal-Dauer der *mūla-prakṛtis* (22b); 28—34. Maximaldauer der *uttara-prakṛtis* (24a); 35—39. Minimaldauer derselben (28a); 40—41. Erkl. von *kṣullakabhava* (32b); 42—44. Wer bindet die Maximal-*sthiti* der einzelnen *prakṛtis* (33a); 44—45. Wer die Minimal-*sthiti*? (36a); 46—47. *utkṛṣṭa-, anutkṛṣṭa-, jaghanya-* und *ajaghanya-bandha* und *sādi, anādi, dhruva, adhruva bandha* (37b); *sthiti-bandha* in den *guṇasths* (39a); 49—51. *alpabahutva* des *sthiti-bandha* der versch. *jīva*-Arten (40a); 52. schöner und unschöner *sthiti-bandha* und seine Ursachen (42a); 53—55. *yoga-, sthiti-* und *adhyavasāya-sthānas* (43b); 56—62. *abandha* und *satata-bandha* (47b).

Anubhāga-bandha: 63. Arten des *rasa* (53b); 64. Grade desselben (54a); 65. schöner und unschöner *rasa* (55a); 66—68. Wer bindet Maximal-*rasa* der versch. *prakṛtis* (57a); 69—73. Wer den Minimal-*rasa* (59b); 74—75. *utkṛṣṭa-, anutkṛṣṭa, jaghanya-, ajaghanya bandha* und *sādi, dhruva, adhruva bandha* (64b).

Pradeśa-bandha: 75—77. *grahaṇa-* und *agrahaṇa-vargaṇās* (68b); 78—79. Wie beschaffen sind die Stoffe, die sich der *jīva* assimiliert und wie geschieht dies (72a); 79—81. Die Verteilung des Stoffes auf die *prakṛtis* (74a); 82—83. Die *guṇa-śreṇis* (79b); 84. *antarāla* der *guṇasths* (81b); 85—88. Erkl v. *palyopama* und *pudgalaparāvarta* (83a); 89—92. Wer hat Maximal-*pradeśa-bandha* der einzelnen *prakṛtis* (89a); 93. Wer hat Minimal-*pradeśa-bandha* (93b); 94. *utkṛṣṭa-, anutkṛṣṭa-, jaghanya-, ajaghanya-bandha* und *sādi, anādi, dhruva, adhruva-bandha* (95a); 95—97. *yoga-* und *adhyavasāya-sthānas* (98b).

98. *Upaśama-śreṇi* (105a); 99—100. *kṣapaka-śreṇi* (111b); 100. Kolophon (113a).

VI. Saptatikā.

1. Inhaltsangabe (115 b); 2. *bandha-, udaya-, sattā-, mūla-prakṛti-sthānas* (116 a); 3—5. deren *saṃvedha* in *guṇa-* und *jīva-sthānas* (118 b); 6. Erkl. der *uttara-prakṛtis* (120 b); 7. *bandha-, udaya-, sattā-sthānas* der *uttaraprakṛtis* von *jñānāvaraṇa* und *antarāya-k.* (127 b); 8—9. von *darśanāvaraṇa* (128 a); 10. von *vedanīya, āyus, gotra* (130 a); 11—24. von *mohanīya* (132 a); 25—33. von *nāman* (143 a); 34—39. dieselben in den *jīvasths* (158 b); 40—52 in *gsths* (168 b); 53—55. in *mārgaṇāsths* (189 b); 56—58. *udīraṇā* (194 b); 59—63. *bandha* in *gsths* (195 b); *bandha* in *gatis* (197 b); 65. *upaśama-śreṇi* (198 a); 66—72. *kṣapaka-śreṇi* (205 b); 73. die Erlösung (212 b); 74. 75. Schlußwort (213 a).

Die Karmagranthas wollen ein Dogma ausführlich darstellen, aber nicht dasselbe beweisen. Wir finden daher in ihnen zwar ausführliche Aufzählungen der Arten des *karman*, der Zustände der Seele, der Stufen der Entwicklung usw.; wir erfahren aber nicht, warum das so und nicht anders ist. Mir ist nur eine Stelle bekannt, wo der Autor überhaupt die Frage nach dem Grunde aufwirft. Sie steht Kg. II, 75 a, wo der Verfasser sich selbst den Einwurf macht, wie es denn möglich sei, daß das in einem Moment von der Seele erfaßte Stoffstückchen sich in die für die Entstehung der verschiedenen *karmans* nötige Zahl von Teilen zerlege. Darauf entgegnet er, das erfolge durch die geheimnisvolle Kraft der Seele, von der man sich keine Vorstellung machen könne und durch die eigentümliche Beschaffenheit der Stoffe. Man sähe ja, daß Stoffe, auf die kein Geistiges einwirke, sich in Wolken und Regenbogen verwandelten, warum sollten sich da nicht Stoffe, zu denen ein *jīva* in Beziehung stehe, in verschiedene Arten von *karman* verwandeln können? Jede weitere Diskussion wird mit einem energischen „*alaṃ vistareṇa*“ abgeschnitten. Die Geringschätzung einer rationellen Beweisführung, die sich hierin kundgibt, ist insofern berechtigt, als der Jainismus nicht behauptet, auf natürlichem Wege zu seinen Lehren gelangt zu sein. Nicht der begrenzte Verstand eines gewöhnlichen Menschen ist die Quelle seiner Weltanschauung, sondern die Offenbarung, oder genauer, das, was ein allwissender Mensch, ein *kevalin*, mitgeteilt hat. Alles, was ein solcher mit 18 Kennzeichen[1]) geschmückter Meister über Welt und Leben verkündet, gilt als unbedingte Wahrheit, an der nicht gerüttelt werden kann. Alle Jainaschriften unternehmen es daher nur, die Aussprüche eines solchen zusammenzufassen, zu erklären und, wenn nötig, zu ergänzen. Diese Ergänzung geschieht mit den beschränkten Mitteln der menschlichen Vernunft; die Exegeten sind sich daher ihrer Unvollkommenheit voll bewußt und weisen immer wieder darauf hin, daß sie irren könnten, da die Wahrheit nur den Allwissenden bekannt sei — doch hindert sie dies nicht daran, Leute, die zu anderen Schlußfolgerungen gelangten, zu befehden.

1) Dieselben findet man aufgezählt bei Gandhi, Karmaphilosophy, p. 82 ff.

Bei der Bearbeitung des Materials habe ich mir größtmögliche Kürze angelegen sein lassen. Es schied daher von vornherein alles aus, was mit den Thema nicht direkt zusammenhängt, also alle Exkurse, die in den Text und Kommentar verwoben sind. Nicht berücksichtigt wurden ferner alle Erwägungen über die Ansichten der verschiedenen Lehrer; aufgenommen wurde vielmehr stets nur die im Text selbst vorgetragene Meinung. Auch sonst wurde manches übergangen oder abgekürzt; doch hoffe ich, nichts von Bedeutung unberücksichtigt gelassen zu haben. Bot der Text in mancher Beziehung des Guten zu viel, so gab er in vielfacher Hinsicht für unsere Bedürfnisse zu wenig. Um ein möglichst abgerundetes Bild der mit der *karman*-Lehre zusammenhängenden Ideenwelt zu geben, sah ich mich daher genötigt, aus anderen Werken, namentlich aus dem Tattvārthādhigamasūtra und dem Lokaprakāśa, Fehlendes zu ergänzen. Es betrifft dies namentlich die Einleitung und die Abschnitte V, VI, 2, VII, 1, die wohl dem Spezialisten kaum etwas neues bieten, manchen aber vielleicht nicht unerwünscht sind.

Von in europäischen Sprachen verfaßten Büchern sind mir nur zwei von hervorragenden Nutzen gewesen. Nämlich erstens die von Virchand R. Gandhi in London über Karma-Philosophy gehaltenen und inzwischen nach den Aufzeichnungen von H. Warren publizierten Vorträge. Dieses vortreffliche Werk wäre zweifellos ein erschöpfendes Handbuch geworden, wenn nicht Gandhi vor Vollendung desselben vom Tode ereilt worden wäre. So ist seine Schrift ein Torso geblieben und behandelt nur einen kleinen Teil des eigentlichen *karman*-Systems, nämlich die Lehre von der Karmaprakṛtis und das 1. bis 5. *guṇasthāna*; sie ist mir aber auch in dieser unvollkommenen Gestalt von großem Werte gewesen. Das andere Werk, das ich hier zu nennen habe, ist H. Jacobi's Übersetzung des Tattvārthādhigama-Sūtra, die einzige bisher in eine europäische Sprache übertragene Jaina-Dogmatik. Auf sie geht die Wiedergabe zahlreicher termini technici zurück, ihr verdanke ich auch viele zum Verständnis wesentlich beitragende Bemerkungen.

Zum Schluß drängt es mich, derer zu gedenken, die mich durch gefällige Auskünfte unterstützt haben; es sind dies die Herren Hemchand Amerchand (Bombay), Dr. A. Guérinot (Paris), Jagmandar Lal Jaini, M. A. (Bankipore), Dr. Willibald Kirfel (Bonn), Pandit F. K. Lalan (Bombay), Vakil Keshavlal P. Mody, BA. LLB. (Ahmedabad), Dr. Walther Schubring (Berlin) und Herbert Warren (London).

Zu ganz besonderem Dank bin ich verpflichtet meinem verehrten Lehrer, Herrn Geheimrat Professor Dr. Jacobi, der mich zur Abfassung dieser Arbeit angeregt und bei derselben mit Rat und Tat unterstützt hat.

Literatur.

1. Texte.

Karmagrantha, Śrī-Devendrasūri viracita-svopajña-ṭīkāyukta. vol. 1. 2. Bhāvnagar, Śrī-Jaina-dharma-prasāraka sabhā. Vikrama Saṃvat 1966—68.

Karmaprakṛti, Śrī-Śivaśarma-pāda-praṇītā Śrī-Malayagiri-viracita-ṭīkā-saṃyuktā. Bhāvnagar, Śrī-Jaina-dharma-prasāraka sabhā. Vikrama Saṃvat 1969. (Sheth Devchand Lalbhai Jain Pustakoddhār Fund Series. Nr. 17).

Pañcasaṃgraha, Mūlakarttā Śrī-Candramahattara, ṭīkākāra Śrī-Malayagirijī, ed. by Paṇḍita Śrāvaka Hīrālāla Haṃsarāja. Jāmnagar Saṃvat 1966. 4 vols.

ferner:

Aupapātika Sūtra, erstes Upāṅga der Jaina, I. Teil. Einleitung, Text und Glossar. Von E. Leumann, Leipzig 1883.

Jīvaviyāra de Śāntisūri, ed. Guérinot, Journal Asiatique 1902.

Lokaprakāśa, Karttā Śrī-Vinayavijayajī Upādhyāyajī, ed. Paṇḍita Śrāvaka Hīrālāla Haṃsarāja. Jāmnagar Saṃvat 1967. 3 vols.

Sarvadarśanasaṃgraha des Mādhavācārya, ed. Apte, Puna 1906 A. D.

Tattvārthādhigamasūtra, Śrīmad-Umāsvātinā racitam, svakṛtabhāṣyasahitam, ed. Keśavlāl Premcand Mody. (Bibl. Indica). Calcutta 1903.

2. Abhandlungen und Übersetzungen.

Bühler, Georg. On the Indian Sect of the Jainas, translated from the German. Edited with an Outline of Jaina Mythology by Jas. Burgess. London 1903.

Charpentier, Jarl. The Leśyā-theory of the Jainas and Ājīvikas.

Colebrooke. H. T. Essays on the Religion and Philosophy of the Hindus. Leipzig 1858.

Gandhi, Virchand R. The Jain Philosophy. Bombay 1911.

— — The Karma Philosophy. Bombay 1913.

Guérinot, A. La doctrine des êtres vivants dans la religion Jaina (Rev. de l'histoire des Religions, 47. Paris 1903).

Jacobi, H. Atomic theory (Indian). Encyclopaedia of Religion and Ethics, vol. 2, p. 199. Edinburg 1909.

— — Eine Jaina-Dogmatik. Umāsvāti's Tattvārthādhigama Sūtra übersetzt und erläutert. ZDMG. 60 (1906) 287 ff., 512 ff. (auch als Sonderabdruck erschienen). Leipzig 1906.

— — Jaina Sūtras, translated from Prakrit. 2 vols. (Sacred Books of the East, vols 22, 45). Oxford 1884, 1895.

— — Jainism. Encyclopaedia of Religion and Ethics, vol. 7, 472.

— — The Metaphysics and Ethics of the Jainas. Trans. of the Congress for the History of Religion, Oxford 1908. II, 60.

Jaini, Rickhab Dass. An Insight into Jainism. Meerut (o. Jahr).

Jhaverī, Hīrāchand Lālādhar. The First Principles of Jain Philosophy. London 1910.

Schrader, F. Otto. Über den Stand der indischen Philosophie zur Zeit Mahāvīras und Buddhas. Straßburg 1902.

Stevenson, Mrs. Sinclair. Notes on Modern Jainism. Oxford 1910.

Warren, Herbert. Jainism, in Western Garb, as a solution to life's great problems. Madras 1912.

Wilson, H. H. A Sketch of the Religious Sects of the Hindus. (Works ed. Rost, vol. 1). London 1862.

Weber, Albrecht. Über die heiligen Schriften der Jaina. Ind. Studien 16, 17. Leipzig 1883 f.

— — Fragment der Bhagavatī. Berlin 1866—67.

I.

Einleitung.

Nach der Lehre der Jainas ist die Welt ewig und unvergänglich, von keinem Gott erschaffen und von keinen höheren Wesen regiert. Sie gehorcht nur ihren eigenen Gesetzen (*lokasthiti*) und bleibt bei allen Veränderungen ihrer Teile in ihrem Wesen unverändert. Sie ist von unbestimmbarer, wiewohl begrenzter Größe. An Gestalt gleicht sie einem symmetrisch gebauten Manne, in dessen unteren Extremitäten sich die Höllen befinden, dessen Leib die Tiere und Menschenwelt enthält und dessen Brust, Nacken und Kopf von den Götterhimmeln gebildet wird. Über den Götterwelten liegt, einer unten konkaven oben konvexen Linse an Aussehen ähnlich, der Wohnsitz der Seligen. Die ganze Welt ist umgeben von dicken Schichten von Wind und Wasser. Jenseits von diesen befindet sich die Nichtwelt, der absolut leere Raum.

Die Welt besteht aus fünf ewigen, unzerstörbaren Substanzen (*dravya*), die durch ihre Modifikationen und die Beziehungen, in denen sie zu einander stehen, die Mannigfaltigkeit des Weltgeschehens hervorrufen. Die Substanzen sind folgende[1]):

1. *Akāśa*, der Raum. Er ist das Rezeptakulum aller Dinge, selbst aber in nichts anderem enthalten. Vor allen *dravyas* zeichnet er sich dadurch aus, daß er — als *alokākāśa* — auch in der Nichtwelt vorhanden ist, während die anderen nur im *loka* existieren. Er besteht aus einer unendlichen Anzahl von Raumpunkten (*pradeśa*), die somit die kleinsten Raumeinheiten darstellen.

2. *Dharma*, Regung. Er ist eine Art Äther, der als Medium der Bewegung dient, ruft selbst keine Ortsveränderung hervor, ist aber die unerläßliche Vorbedingung dafür, wie das Wasser für das Schwimmen des Fisches.

3. *Adharma*, Hemmung ist das Medium der Ruhe, die begleitende Ursache für das Beharren eines Dinges; er nimmt ebenso wie *dharma* den ganzen Weltraum ein und umfaßt eine unzählbar große Menge von Raumpunkten[2]).

---

1) Andere zählen auch noch *kāla*, die Zeit, zu den Substanzen, obwohl sie dies nur im uneigentlichen Sinne ist. Siehe darüber Tattv. V. 38.

2) *Dharma* und *adharma* sind früher vielfach falsch gedeutet worden. Colebrooke, der allerdings nur aus brahmanischen Quellen schöpfte, er-

4. *Pudgala*, der Stoff. Dieser besteht aus einer unendlichen Anzahl von ganz feinen, nicht mehr zerlegbaren Atomen (*paramāṇu*). Jedes von diesen besitzt Fühlbarkeit, Geschmack, Geruch und Farbe, kann sich nach bestimmten Gesetzen mit einem oder mehreren anderen zu einem Aggregat (*skandha*) verbinden und dadurch die verschiedenartigsten Phänomene der empirischen Welt zustande bringen. Die Aggregate können eine größere oder geringere Zahl von Raumpunkten einnehmen, das Atom nur einen. Stoff kommt in grober (*sthūla*) und feiner (*sūkṣma*) Form vor. Zahlreiche *pudgalas* in feinem Zustande nehmen den Raum eines groben ein. Nur die groben Körper sind undurchdringlich, nicht aber die feinen (Tattv. V, 3 c).

5. *Jīva*, die Seele. Der *jīva* unterscheidet sich von allen bisher genannten Substanzen dadurch, daß er Bewußtsein und Intelligenz besitzt. Es gibt unendlich viele Seelen, die sich zwar untereinander beeinflussen können, ihrem Wesen nach aber von einander ganz unabhängig und auch nicht in einer höchsten Einheit (*brahman*) verbunden sind. Jeder *jīva* besitzt unendliche Eigenschaften (*guṇa*). Von diesen sind für uns in diesen Zusammenhang nur die folgenden acht von Interesse:

1. die Fähigkeit alles zu wissen (*kevala-jñāna*),
2. die Fähigkeit alles zu schauen (*kevala-darśana*),
3. die Erhabenheit über Lust und Leid (*avyābādha*),
4. der Besitz der vollständigen religiösen Wahrheit (*samyaktva*) und des untadeligen sittlichen Verhaltens (*cāritra*),
5. der Besitz des ewigen Lebens (*akṣayasthiti*),
6. vollständige Körperlosigkeit (*amūrtatva*),
7. vollständige Ranggleichheit mit andern *jīvas* und
8. unbeschränkte Energie (*vīrya*).

klärte: „*Dharmāstikāya: the predicament, virtue: inferrible from a right direction of the organs. Dharma is explained as a substance or thing (dravya) from which may be concluded, as its effect, the soul's ascent to the region above. Adharmāstikāya: the predicament, vice: or the reverse of the foregoing. Adharma is that which causes the soul to continue embarassed with body, notwithstanding its capacity for ascent and natural tendency to soar*". (Essays on the Religion etc. 248). Diese falsche Auffassung hat bis auf den heutigen Tag viele Anhänger gefunden, obwohl doch bereits Wilson (Rel. Sects, 308) vor 80 Jahren das richtige gegeben hatte. „*It is not very easy to understand these technicalities, for the etymology of the words is of little avail. Astikāya indicates the existence of body, „Body is"; whilst Dharma signifies virtue, and Adharma vice; but Dharma means also peculiar function or office, in which sense it seems to be here intended, thus — Dharmāstikāya is defined to be that which facilitates the motion of animate or inanimate bodies, as water for fish. Adharmāstikāya is that which impedes or stops their motion*". Ein für alle mal ist jetzt von Jacobi in seiner Übersetzung von Tattv. V, 17 (1906) die Bedeutung dieser beiden termini festgestellt und die Ursache, die die Jainas zur Annahme dieser beiden Substanzen führte, dargelegt worden.

Alle diese Attribute kommen einer jeden Seele von Natur aus zu. In der Welt freilich sind nur verhältnismäßig wenige Seelen vorhanden, an denen sie zur Entfaltung kommen. Die Mehrzahl aller Lebewesen hat vielmehr nur eine beschränkte Erkenntnis und Energie, hängt falschen metaphysischen Lehren an und vernachlässigt die Sittengebote, empfindet Lust und Leid, besitzt die mannigfaltigsten individuellen Eigenschaften und hat nur eine zeitlich begrenzte Existenz. Auf die Frage, wie es kommt, daß die Eigentümlichkeiten des *jīva* so in ihr Gegenteil verkehrt sind, antwortet der Jainismus: alle die 8 *guṇas* können nur dann voll zur Erscheinung kommen, wenn der *jīva* von allen äußeren Einwirkungen frei ist. Dies ist jedoch nur bei wenigen Seelen der Fall. Die meisten sind nicht rein, sondern mit etwas fremdem infiziert, das ihre natürlichen Fähigkeiten verhüllt, d. h. verhindert, in die Erscheinung zu treten. Dieses fremde, eingedrungene ist das *karman*. *karman* bedeutet hier nicht „Tat, Werk", noch eine unsichtbare, mystische Kraft (*adṛṣṭa*), sondern einen Komplex von ganz feinen, sinnlich nicht wahrnehmbaren, Stoffen, der in die Seele eingeht und in ihr große Veränderungen hervorruft. Das *karman* ist also etwas Materielles (*karma paudgalam*), das in der Seele gewisse Zustände erzeugt, so wie eine Arzneipille, die, wenn sie dem Körper einverleibt wird, dort die mannigfaltigsten Wirkungen hervorruft.

Die feinen Stoffe, die zu *karman* werden können, erfüllen den ganzen Weltraum. Durch das Vibrieren der Teilchen der Seele, das notwendig erfolgen muß, wenn diese die materiellen Substrate ihrer Betätigung in Bewegung setzt, werden die *pudgalas* attrahiert und dazu gebracht, sich mit ihr zu verbinden; sie werden zu *karman* und gehen so mit dem *jīva* eine Verbindung ein, die fester ist als die von Milch und Wasser, von Feuer und Eisenkugel. Der in die Seele eingegangene Stoff zerlegt sich hier in eine größere Anzahl von Teilen, die *karma-prakṛtis*, die verschiedene Wirkungen hervorbringen. Die Zahl und Art derselben ist durch das Verhalten des *jīva* bedingt; ist dieses gut, so assimiliert der *jīva* sich gute *karman*-Arten, er „bindet" gutes *karman*, ist es schlecht, so bindet er schlechtes *karman*. Das *karman* kann eine zeitlang latent in der Seele ruhen, ohne sich zu äußern; ist aber der rechte Augenblick da, so tritt es in die Erscheinung, es realisiert sich. Die Dauer und Intensität der Wirkung eines *karman* ist durch den Gemütszustand (*adhyavasāya*) bei der Assimilation bedingt. Ist seine Wirksamkeit beendet, so ist es damit getilgt.

Die Seele ist seit Ewigkeit mit Stoffen infiziert, ihre Verbindung mit dem *karman* hat keinen Anfang und, da sie ja in jedem Moment neue Stoffe in sich aufnimmt, im natürlichen Verlauf der Dinge auch kein Ende. Eine Befreiung der Seele vom *karman* ist daher nur auf künstlichem Wege möglich. Durch eine Reihe von besonderen Prozessen muß der *jīva* das Aufnehmen von

neuem *karman* verhindern und das schon aufgestapelte *karman* eliminieren, bevor es zur Realisation kommt. Gelingt es ihm durch Ausschaltung der psychischen Ursachen, welche ihn zur Assimilation von bestimmten *karmans* disponieren, die Bindung neuen *karmans* einzuschränken und schließlich ganz zu verhindern, sowie durch methodische Bändigung der Sinne die bereits vorhandenen potentiellen *karmans* zu vernichten, so wird er von allem *karman* frei. Dann hören von selbst alle Hemmungen auf, die die Seele an der Entfaltung ihrer wahren Natur hinderten; erlöst von der Macht des *karman* kann sie ihre angeborenen Fähigkeiten ungestört leuchten lassen.

Die *karman*-Lehre, die im vorstehenden kurz skizziert worden ist, hat der Jainismus zu einem merkwürdigen, bis in die kleinsten Einzelheiten genau ausgeführten Systeme gestaltet. Dieses darzustellen ist die Aufgabe der folgenden Abschnitte. Wir werden zunächst die verschiedenen *karmans* an sich und in ihren Beziehungen zueinander kennen lernen, sodann die Zustände, die an der Seele durch Einwirkung der *karmans* entstehen und hierauf die Ursachen, die die Erzeugung gewisser *karmans* hervorrufen, sowie den Weg, der zur Erlösung führt.

II.

Das *karman* an sich.

Die in der Seele zu *karman* gewordenen Stoffe können nach 4 Gesichtspunkten betrachtet werden:

1. nach der Art ihrer Wirkung (*prakṛti*),
2. nach der Dauer ihrer Wirkung (*sthiti*),
3. nach der Intensität ihrer Wirkung (*rasa*) und
4. nach ihrer Quantität, d. h. nach der Zahl ihrer *pradeśas*.

So wie ein Stück Zuckerwerk (*modaka*), das aus einer den Wind vernichtenden Substanz hergestellt ist, durch seine natürliche Beschaffenheit den Wind vernichtet, ein aus einer die Galle beruhigenden Substanz bestehendes, die Galle, ein aus einem das Phlegma niederschlagenden Stoff verfertigtes, das Phlegma — so verhüllen die zu *jñānāvaraṇa-karman* gewordenen *pudgalas* das Wissen, so stören die in *cāritra-mohanīya-karman* umgewandelten den Wandel usw. So wie sich die Wirkung eines *modaka* auf einen Tag beschränkt, die eines anderen zwei Tage anhält usw., so beträgt die Dauer des einen *karman* 30 *sāgaropamakoṭikoṭis*,

die eines anderen deren 70 usf. So wie diese Pille einen süßen, jene einen noch süßeren Geschmack hat, so wirkt das eine *karman* mit einer geringeren, das andere mit einer größeren Intensität. Und wie schließlich das eine Küchelchen 1 *prasṛti* mißt, oder 2 *prasṛti*, je nach der Anzahl der Körner aus denen es besteht, so hat auch ein *karman*-Stück eine größere oder geringere Dimension, je nachdem es viel oder wenig *pradeśas* enthält[1]).

1. Die Arten des *karman*.

Kg. I, 3 b ff., II, 120 b. Ps. 265. Lp. X, 145 ff. Gandhi 13 ff. Tattv. VIII, 5 ff. Jaini 25 ff.

Es gibt 8 Haupt- oder Grundarten (*mūla-prakṛti*) des *karman*, nämlich:

1. *jñānāvaraṇa-k.*, das *k.*, das das Wissen verhüllt,
2. *darśanāvaraṇa-k.*, das *k.*, das das Schauen verhüllt,
3. *vedanīya-k.*, das *k.*, das die Empfindung von Lust und Leid hervorruft,
4. *mohanīya-k.*, das *k.*, welches Glauben und Wandel stört,
5. *āyus-k.*, das *k.*, welches die Lebensdauer bestimmt,
6. *nāma-k.*, das *k.*, welches das Individuelle bewirkt,
7. *gotra-k.*, das *k.*, welches den Geburtsrang bestimmt,
8. *antarāya-k.*, das *k.*, das den *jīva* an seiner Entschluß- und Genußfähigkeit hindert.

Jede von diesen *mūla-prakṛtis* zerfällt in eine Anzahl von *uttara-prakṛtis*, Unterarten. Letztere lassen sich ihrerseits auch wieder in noch kleinere Unterabteilungen zerlegen, so daß die Gesamtzahl der *karmans* eine überaus große ist. Für das System sind jedoch nur die 8 *mūla-* und die 148 *uttara-prakṛtis* von Bedeutung; ich kann mich daher hier darauf beschränken, eine Übersicht über diese zu geben.

I. *jñānāvaraṇa-karman*.

Das *jñānāvaraṇa-k.* verhüllt das der Seele eigentümliche Wissen, d. h. es hindert den *jīva* daran, ein Ding mit seinen individuellen Attributen zu erkennen. Es zerfällt in 5 *uttara-prakṛtis*, entsprechend den 5 Arten des Wissens (S. 56):

1. *mati-jñānāvaraṇa-k.*, das die Verhüllung des durch die Sinne übermittelten Wissens bewirkt.

2. *śruta-jñānāvaraṇa-k.*, das die Verhüllung desjenigen Wissens hervorruft, das aus der Deutung von Zeichen (d. h. Worten, Schriften, Gesten) entspringt.

---

1) Kg. I, 3a, II, 2b. Wilson 312f.

3. *avadhi-jñānāvaraṇa-k.*, das die transzendente Erkenntnis materieller Dinge hindert.

4. *manaḥparyāya-jñānāvaraṇa-k.*, das die transzendente Erkenntnis der Gedanken anderer hindert.

5. *kevala-jñānāvaraṇa-k.*, das die dem *jīva* von Natur eigene Allwissenheit verhüllt.

Von diesen verhindert das letztgenannte *k.* die Allwissenheit ganz und gar; die vier anderen bedingen durch ihre Realisation nicht immer eine vollständige Vernichtung der entsprechenden Erkenntnisfähigkeiten, sondern rufen vielfach nur eine größere oder geringere Störung derselben hervor.

II. *darśanāvaraṇa-karman.*

Das Wort *darśana* hat in der Philosophie der Jainas zwei verschiedene Bedeutungen. Erstens heißt es „Ansicht, Anschauungsweise, philosophisches System" und *samyag-darśana* bedeutet dann „die richtige Anschauung, der wahre Glaube". Zweitens bezeichnet es aber auch „das Erkennen eines Dinges in seinen allgemeinen Umrissen oder in seiner begrifflichen Allgemeinheit" (Jacobi zu Tattv. I, 1), d. h. also eine formaliter unbestimmte Erkenntnis. Hier handelt es sich um das an zweiter Stelle genannte *darśana*; der Kürze halber und in Ermangelung eines besseren Ausdrucks, gebe ich es durch „Schauen" wieder. Entsprechend den 4 Arten[1]) des Schauens (cf. S. 56) gibt es 4 Arten des *darśanāvaraṇa-k.*, nämlich:

1. *cakṣur-darśanāvaraṇa-k.*, das die Verhüllung des durch das Auge bedingten *darśana* hervorruft.

2. *acakṣur-darśanāvaraṇa-k.*, das die Verhüllung des durch die vier übrigen Sinne und das Denkorgan bedingten Schauens verursacht.

3. *avadhi-darśanāvaraṇa-k.*, das die Verhüllung des transzendenten Schauens materieller Dinge veranlaßt.

4. *kevala-darśanāvaraṇa-k.*, das das Allschauen verhindert.

Das zuletzt genannte *k.* verhindert das Allschauen vollständig, die drei anderen rufen unter Umständen nur eine Störung der betr. Erkenntnisfähigkeiten hervor.

Zu diesen 4 *darśanāvaraṇa-k.*s kommen noch 5 weitere, welche physiopsychologische Zustände hervorrufen, bei denen die Sinnesorgane nicht in Tätigkeit sind und die deshalb jede Möglichkeit, etwas wahrzunehmen, ausschließen. Es sind dies die 5 *nidrā-k.*s „Schlaf-*k.*s", nämlich:

---

1) Ein *manaḥparyāya-darśana* gibt es nicht, da durch die übersinnliche Erkenntnis der Gedanken anderer die Einzelheiten, nicht die allgemeinen Umrisse erkannt werden. (Kg. I, 22 b).

1. *nidrā-k.*, das einen leichten, angenehmen Schlummer hervorruft, aus dem der Schläfer bereits durch das Schnippen der Nägel aufgescheucht wird.

2. *nidrānidrā-k.*, das einen festen Schlummer verursacht, aus dem der Schläfer nur durch heftiges Schütteln geweckt werden kann.

3. *pracalā-k.*, das einen festen Schlaf herbeiführt, der eintritt während eine Person aufrecht sitzt oder steht (cf. Deśī-kośa VI, 6).

4. *pracalāpracalā-k.*, das einen überaus intensiven Schlaf hervorbringt, der eintritt während eine Person geht.

5. *styānagṛddhi-(styānarddhi-)k.*, das Somnambulismus, Handeln in bewußtlosem Zustande, hervorruft.

III. *vedanīya-karman.*

Das *vedanīya-k.* verursacht das Empfinden von Lust und Unlust. Es hat deshalb 2 Unterarten:

1. *sāta-vedanīya-k.*, welches das Empfinden von Lustgefühlen hervorruft, wie sie z. B dadurch entstehen, daß man an etwas Süßem leckt.

2. *asāta-vedanīya-k.*, welches das Empfinden von Unlustgefühlen veranlaßt, wie sie z. B. entstehen, wenn man mit einem Schwerte verletzt wird.

Bei Göttern und Menschen überwiegt *sāta-vedanīya*, obwohl auch bei den ersteren zur Zeit des Herabsturzes aus der Himmelswelt und bei den letzteren durch Kälte und Hitze, Tod, Unglück usw. Unlust entstehen kann. Tiere und Höllenwesen erfahren in der Hauptsache das *asāta-vedanīya*, wenngleich auch sie — bei der Geburt eines Jina und ähnlichen Gelegenheiten — zu einer Lustempfindung gelangen können.

IV. *mohanīya-karman.*

Das *mohanīya-karman* stört den wahren Glauben und den rechten Wandel. Es zerfällt daher in 2 Hauptabschnitte: Glaubensstörung und Wandelstörung.

a) *darśana-mohanīya-karman.*

Das *darśana-mohanīya-k.* bewirkt eine Störung der dem *jīva* von Natur eigenen Erkenntnis der religiösen Wahrheit. (Hier ist *darśana* in anderem Sinne gebraucht als oben bei *darśanāvaraṇa*, s. S. 22.) Je nachdem diese Störung eine absolute oder eine partielle ist, sind 3 Arten des *k.* zu unterscheiden:

1. *mithyātva-k.* Dieses bewirkt vollständigen Irrglauben. Wenn es sich realisiert, glaubt der *jīva* gar nicht an die von Mahāvīra verkündeten Heilswahrheiten, hält falsche Propheten für Heilige und schließt sich falschen Lehren an.

2. *samyagmithyātva-(miśra-)k.* Dieses ruft einen Mischglauben hervor, d. h. wenn es wirkt, schwankt die Seele zwischen Wahrem

und Falschem hin und her; sie ist indifferent gegen die Religion des Jina, hat keine Vorliebe für und keinen Haß gegen sie.

3. *samyaktva-k.* Dieses bewirkt den rechten Glauben. Diese *samyaktva* ist jedoch nicht der vollendete rechte Glaube, sondern nur eine Art Vorstufe desselben; es ist gleichsam ein *mithyātva* bei dem die *mithyātva*-Beschaffenheit entfernt worden ist, ein giftfreies *mithyātva* (Kg. I, 35 a, 113 a). Der vollkommene wahre Glaube wird erst erlangt, wenn auch die Stoffe des *samyaktva-mohanīya-k.* geschwunden sind, so wie Milch, die mit ganz klarem Wasser bedeckt ist, erst dann ganz rein wird, wenn auch das Wasser abgegossen wird.

b) *cāritra-mohanīya-karman.*

Das *cāritra-mohanīya-k.* stört den dem *jīva* an sich zukommenden rechten Wandel, es hindert die Seele daran, den religiösen Vorschriften entsprechend zu handeln. Die Wandelstörung wird hervorgerufen durch die 16 Leidenschaften (*kaṣāya*), die 6 Nichtleidenschaften (*nokaṣāya*) und die 3 Geschlechter (*veda*).

α) Die *kaṣāyas.*

Die Leidenschaften sind:

1. *krodha*, Zorn,
2. *māna*, Stolz,
3. *māyā*, Trug,
4. *lobha*, Gier.

Eine jede von diesen zerfällt in 4 Unterabteilungen entsprechend der Intensität ihres Hervorbrechens. Jede Leidenschaft ist demnach:

1. *anantānubandhin* „lebenslänglich während". Sie verhindert dann vollkommen Glauben und Wandel.

2. *apratyākhyānāvaraṇa* „Nichtentsagung verhindernd". Sie macht dann zwar noch jegliche Entsagung unmöglich, gestattet aber das Vorhandensein des wahren Glaubens. Sie währt 1 Jahr.

2. *pratyākhyānāvaraṇa* „Entsagung verhindernd". Sie verhindert die Entstehung der vollständigen Selbstzucht, läßt aber das Vorhandensein von wahrem Glauben und teilweiser Selbstzucht (*deśavirati*) zu. Ihre Wirkung dauert 4 Monate.

4. *saṃjvalana* „aufflammend". Sie gestattet vollständige Selbstzucht und wirkt nur noch der Erlangung des vollständig richtigen Wandels (*yathākhyāta cāritra*, s. S. 63) entgegen. Sie dauert 14 Tage.

Die Stärkegrade der *kaṣāyas* werden durch Beispiele verdeutlicht. Die 4 Arten des Zornes gleichen einem Strich, der in Stein, Erde, Staub und Wasser gezogen wird. Der erste kann nur mit sehr großer Anstrengung entfernt werden, jeder folgende immer leichter. Ebenso ist auch der lebenslänglich währende Zorn in seiner Wirkung überaus stark und schwer zu bekämpfen, während die Wirkung der drei übrigen Arten entsprechend schwächer wird

und deshalb auch leichter aufgehoben werden kann. Die Grade des Stolzes ähneln einer Steinsäule, einem Knochen, einem Holzstück und der Liane einer *Dalbergia ougeinensis*: die Unbeugsamkeit nimmt entsprechend ab. Die Arten des Truges werden mit Bambuswurzel, Widderhorn, Kuhurin und Holzspahn verglichen. Die Krummheit ist bei jedem Ding leichter zu entfernen als beim vorhergehenden. (Die Zickzacklinie des Kuhurins schwindet durch die Einwirkung von Wind und Wetter.) Die Grade der Gier entsprechen der Scharlachfarbe, größerem und geringerem Schmutz und einem Gelbwurzfleck, die an einem Gewande haften: die Scharlachfarbe ist kaum entfernbar, der Schmutz kann mit mehr oder weniger Mühe, der Gelbwurzfleck sehr leicht beseitigt werden.

β) Die *nokaṣāyas*.

Die 6 Nichtleidenschaften sind:

1. *hāsya*, Spaß, Lachen.
2. *rati*, Vergnügen, Vorliebe für etwas und daraus folgende parteiische Bevorzugung desselben.
3. *arati*, Mißvergnügen an etwas und daraus folgende parteiische Zurücksetzung desselben.
4. *śoka*, Traurigkeit.
5. *bhaya*, Furcht.
6. *jugupsā*, Ekel.

Alle diese 6 Gemütsbewegungen sind *cāritra-mohanīyas*, weil die Seele, die ihnen unterworfen ist, durch sie an der Ausübung des rechten Wandels gehindert wird. Das bloße Empfinden von Lust oder Unlust hat nicht diese hemmende Wirkung, weshalb zwischen den *vedanīyas* und den *nokaṣāyas* zu unterscheiden ist.

γ) Die *vedas*.

Auch der Geschlechtstrieb hindert den *jīva* daran, die Gebote zu befolgen und Selbstzucht zu üben. Er ist von dreierlei Art, entsprechend den 3 Arten von Geschlechtern:

1. *puruṣa-veda*, männliches Geschlecht und entsprechender Geschlechtstrieb. Durch diesen wird bei einem Manne das Verlangen nach der Vereinigung mit einem Weibe hervorgerufen, so wie durch das Phlegma das Verlangen nach etwas Saurem erweckt wird. Er gleicht einem Strohfeuer; so wie beim Brennen von Gras das Feuer lodert und dann bald erlischt, so hat auch der Mann zuerst eine übergroße Begierde, diese schwindet aber, sobald seine Lust gestillt ist.
2. *strī-veda*, weibliches Geschlecht und entsprechender Geschlechtstrieb. Durch diesen wird bei einem Weibe der Wunsch nach der Vereinigung mit einem Manne erregt, so wie durch die Galle das Verlangen nach etwas Süßem. Er gleicht dem Brande des Düngers; so wie ein Dunghaufen nur wenig glimmt, so lange

er zugedeckt ist, aber durch heftiges Schütteln in immer größeren Brand gerät, so ist auch beim Weibe die Begierde nur schwach, so lange sie unberührt ist, wächst aber durch den Liebesgenuß ins Unermeßliche.

3. *napuṃsaka-veda*, drittes Geschlecht und entsprechender Geschlechtstrieb. Dem dritten Geschlecht gehören alle diejenigen Wesen an, die keine Sexualorgane haben. Die Geschlechtslust ist bei diesen überaus stark, weil sie sich auf Männer und Weiber richtet. Die Wirkung des *napuṃsaka-veda* entspricht daher der von Galle und Phlegma, die zusammen die Begierde nach *majjikā* (= *mārjikā*, wohl = *mārjitā* gekäste Milch mit Zucker und Gewürz?) hervorrufen. Oder sie gleicht dem Brande einer Stadt, der lange währt und keine Befriedigung findet.

Alle *cāritra-mohanīyas* werden durch entsprechende *karmans* hervorgerufen. *Cāritra-mohanīya-karman* hat demnach 25 *uttara-prakṛtis*, die *mūla-prakṛti mohanīya-k.* im ganzen 28 *uttara-prakṛtis*.

V. *āyus-karman.*

Das *āyus-k.* verleiht einem Wesen ein gewisses Quantum von Leben in einer der 4 Daseinsstufen. Man unterscheidet daher:

1. *deva-āyus*, Götter-*āyus*,
2. *manuṣya-āyus*, Menschen-*āyus*,
3. *tiryag-āyus*, Tier-*āyus*,
4. *naraka-āyus*, Höllen-*āyus*.

Das *āyus-k.* gibt eine bestimmte Menge von Leben, aber nicht eine zahlenmäßig bestimmte Anzahl von Lebensjahren. Denn so wie bei einem Schwamm die Menge des Wassers, das er faßt, eine bestimmte ist, nicht aber die Zeit, während der es ausläuft, so ist auch das Lebensquantum bestimmt, nicht aber die Zeit, während der es verbraucht wird. Das Wort *āyus* wäre daher etwa als „Lebensmenge", „Vitalitätsquantum" wiederzugeben; am besten bleibt es aber als terminus technicus unübersetzt. Das *āyus* der neuen Existenz wird stets während des ihm unmittelbar vorhergehenden Lebens gebunden, und zwar im 3., 9. oder 27. Teil oder innerhalb der letzten 48 Minuten desselben (Lp. III, 88).

VI. *nāma-karman.*

Das *nāma-karman* verursacht die individuellen Verschiedenheiten der *jīvas*. Es zerfällt in 93 *uttara-prakṛtis*, die meist in einer stereotypen Reihenfolge in 4 Gruppen (*piṇḍa-prakṛtis*, *pratyeka-prakṛtis*; *trasa-daśaka*, *sthāvara-daśaka*) aufgeführt werden. Es sind die folgenden:

a) Die 65 *piṇḍa-prakṛtis*.

4 Daseinsstufen[1]).

1. *deva-gati-nāma-karman*, gibt Götter-Daseinsstufe.
2. *manuṣya-gati-n.-k.*, gibt Menschen-Daseinsstufe.
3. *tiryag-gati-n.-k.*, gibt Tier-Daseinsstufe.
4. *naraka-gati-n.-k.*, gibt Höllen-Daseinsstufe.

5 Wesenklassen[2]).

5. *ekendriya-jāti-n.-k.*, veranlaßt das Geborenwerden als Wesen mit 1 Sinn.
6. *dvīndriya-jāti-n.-k.*, veranlaßt das Geborenwerden als Wesen mit 2 Sinnen.
7. *trīndriya-jāti-n.-k.*, veranlaßt das Geborenwerden als Wesen mit 3 Sinnen.
8. *caturindriya-jāti-n.-k.*, veranlaßt das Geborenwerden als Wesen mit 4 Sinnen.
9. *pañcendriya-jāti-n.-k.*, veranlaßt das Geborenwerden als Wesen mit 5 Sinnen.

5 Leiber.

10. *audārika-śarīra-n.-k.*, gibt den grobstofflichen irdischen Leib, der Tieren und Menschen eigen ist.

11. *vaikriya-śarīra-n.-k.*, gibt den aus feinem Stoff bestehenden Verwandlungsleib, d. h. einen Körper der an Gestalt und Größe wechselt. Dieser ist bei Göttern, Höllenwesen und gewissen Tieren von Natur vorhanden; Menschen können ihn auf Grund höherer Vollkommenheit erlangen.

12. *āhāraka-śarīra-n.-k.*, gibt den Translokationsleib. Dieser besteht aus guter und reiner Substanz und ist ohne aktiven und passiven Widerstand. Er wird von einem *apramatta-saṃyata*-Asketen (s. S. 81) für eine kurze Zeit geschaffen, um damit versehen bei einem an einer anderen Stelle der Welt befindlichen *Arhat* Auskunft über schwierige dogmatische Fragen einzuholen, während sein irdischer Leib an seinem Platze bleibt.

13. *taijasa-śarīra-n.-k.*, gibt den feurigen Leib. Dieser besteht aus Feuer-*pudgalas* und dient zur Verdauung genossener Speisen. Von Asketen kann er auch dazu benutzt werden, andere Wesen oder Dinge zu verbrennen.

14. *kārmaṇa-śarīra-n.-k.*, gibt den *karman*-Leib. Dieser ist das Rezeptakulum der *karman*-Stoffe. Er verändert sich jeden Augenblick, weil von der Seele ständig neues *karman* assimiliert und vorhandenes verbraucht wird. Von ihm begleitet verläßt ein Wesen beim Tode seine anderen Körper und begibt sich an den

1) Die Buddhisten kennen bekanntlich 6 *gatis*, nämlich außer den vier noch die Daseinsstufen der *Asuras* und *Pretas*.

2) Näheres unten S. 63 ff.

Ort seiner neuen Geburt, wo der *karman*-Leib dann den Grundstock für die neu entstehenden anderen Körper bildet.

Von diesen 5 Leibern ist jeder folgende feiner als der je vorangehende, enthält aber mehr materielle Punkte als dieser, ist also dichter (Tattv. II, 38, 39). Ein jeder *saṃsārin* ist stets mit einem feurigen und *karman*-Leib verbunden, kann außerdem aber noch einen oder zwei andere Leiber besitzen.

3 Haupt- und Nebenkörperteile.

Die *aṅgopāṅga-nāma-k.s* verursachen die Entstehung der Hauptglieder eines Körpers (Arme, Beine, Rücken, Brust, Bauch, Kopf) und der Nebenglieder desselben (Finger usw.). Der feurige und der *karman*-Leib haben keine Körperteile, weshalb es nur 3 *aṅgopāṅga-n-k.s* gibt, nämlich:

15. *audārika-aṅgopāṅga-n.-k.*, welches die Glieder des irdischen Leibes entstehen läßt.

16. *vaikriya-aṅgopāṅga-n.-k.*, welches die Glieder des Verwandlungsleibes entstehen läßt.

17. *āhāraka-aṅgopāṅga-n.-k.*, welches die Glieder des Translokationsleibes entstehen läßt.

5 Verbände.

Die *bandhana-nāma-k.s* bewirken, daß die neuergriffenen *pudgalas* eines Leibes mit den schon früher assimilierten desselben zu einem organischen Ganzen verbunden werden, so wie Holzpflöcke durch einen Klebestoff. Entsprechend den 5 Leibern gibt es 5 Verband-*k.s*:

18. *audārika-bandhana-n.-k.* bewirkt den Verband des irdischen Leibes.

19. *vaikriya-bandhana-n.-k.* bewirkt den Verband des Verwandlungsleibes,

20. *āhāraka-bandhana-n.-k.* bewirkt den Verband des Translokationsleibes.

21. *taijasa-bandhana-n.-k.* bewirkt den Verband des feurigen Leibes.

22. *kārmaṇa-bandhana-n.-k.* bewirkt den Verband des *karman*-Leibes.

Anstelle von 5 *bandhanas* nehmen manche deren 15 an, indem sie nicht nur den Verband der einzelnen Teile eines Körpers untereinander in Betracht ziehen, sondern auch den Verband der Teile eines Körpers mit denen von einem oder zwei anderen (z. B. *audārika-taijasa-kārmaṇa-bandhana*). Diese Einteilung spielt im System keine Rolle und kann deshalb hier übergangen werden.

5 Zusammenhalte.

Die *saṃghātana-n.-k.s* bewirken, daß sich die *pudgalas* der einzelnen Körper zusammenfinden; sie scharren sie zusammen, wie

eine Harke (*dantālin*) hier und da zerstreutliegende Gräser zusammenscharrt. Entsprechend den 5 Leibern gibt es 5 *saṃghātana-k.s*:

23. *audārika-saṃghātana-n.-k.* bewirkt den Zusammenhalt der Stoffe das irdischen Leibes.

24. *vaikriya-saṃghātana-n.-k.* bewirkt den Zusammenhalt der Stoffe des Verwandlungleibes.

25. *āhāraka-saṃghātana-n.-k.* bewirkt den Zusammenhalt der Stoffe des Translokationsleibes.

26. *taijasa-saṃghātana-n.-k.* bewirkt den Zusammenhalt der Stoffe des feurigen Leibes.

27. *kārmaṇa-saṃghātana-n.-k.* bewirkt den Zusammenhalt der Stoffe des *karman*-Leibes.

6 Fügungen der Gelenke.

Das *saṃhanana-n.-k.* verbindet die Knochen des irdischen Leibes miteinander. Je nach der Festigkeit der Verbindung sind 6 *k.s* zu unterscheiden, die eine mehr oder weniger starke Fügung der Gelenke hervorrufen.

28. *vajra-ṛṣabha-nārāca-saṃhanana-n.-k.* gibt eine ausgezeichnete Fügung der Gelenke. Die beiden Knochen sind ineinander gehakt, durch die Verbindungsstelle ist ein Stift (*vajra*) hindurchgeschlagen und das ganze noch mit einer Binde umgeben.

29. *ṛṣabha-nārāca-saṃhanana-n.-k.* gibt eine Verbindung, die nicht so fest als die vorige ist, weil der Stift fehlt.

30. *nārāca-saṃhanana-n.-k.* gibt eine Fügung, die wieder schwächer ist, weil auch die Binde fehlt.

31. *ardha-nārāca-saṃhanana-n.-k.* gibt eine Fügung, die auf der einen Seite wie die vorige ist, während auf der anderen die Knochen nur aneinandergepreßt und genagelt sind.

32. *kilikā-saṃhanana-n.-k.* gibt eine schwache Fügung, bei der die Knochen nur aneinandergepreßt und genagelt sind.

33. *sevārta-* (oder *chedapṛṣṭha-*) *saṃhanana-n.-k.* gibt eine ganz schwache Fügung, bei der sich die Knochenränder nur berühren.

Die *saṃhananas* spielen in der jainistischen Dogmatik eine große Rolle. Nur die vier ersten machen eine Meditation, d. h. das Festhalten und Konzentrieren eines Gedankens möglich (Tattv. IX, 27); nur die beste, d. h. die 1. Fügung der Gelenke gestattet die höchste Art der Konzentration, die der Erlösung vorhergeht.

6 Figuren.

Die *saṃsthāna-n.-k.s* bestimmen die Statur eines Wesens, und zwar:

34. *samacaturasra-saṃsthāna-n.-k.* bewirkt, daß der ganze Körper symmetrisch gebaut ist.

35. *nyagrodhaparimaṇḍala saṃsthāna-n.-k.* bewirkt, daß der obere Teil des Körpers symmetrisch ist, der andere nicht[1]).

36. *sādi-saṃsthāna-n.-k.* macht den Körper unterhalb des Nabels symmetrisch, oberhalb desselben unsymmetrisch.

37. *kubja-saṃsthāna-n.-k.* macht den Körper „bucklig", d. h. Hände, Füße, Kopf und Nacken symmetrisch, Brust und Bauch unsymmetrisch.

38. *vāmana-saṃsthāna-n.-k.* macht den Körper „zwergenhaft" d. h. Brust und Bauch symmetrisch, Hände, Füße usw. unsymmetrisch.

39. *huṇḍa-saṃsthāna-n.-k.* macht den ganzen Körper unsymmetrisch.

Der Begriff symmetrisch wird in folgender Weise erklärt: Man stelle sich einen Mann vor, der in der *paryaṅka* Positur[2]) dasitzt, d. h. die Beine kreuzt und die Hände an den Nabel legt. Denkt man sich dann die beiden Kniee durch eine Linie verbunden und je eine Gerade von der rechten Schulter zum linken Knie, von der linken Schulter zum rechten Knie und von der Stirn zu den Händen gezogen, so erhält man 4 Linien. Sind diese einander gleich, so liegt Symmetrie vor; sind sie es nicht, so ergibt sich eines der anderen 5 *saṃsthānas*.

Götter haben nur die 1., Höllenwesen und durch Koagulation entstandene *jīvas* nur die 6. Figur, bei Tieren und Menschen (also auch bei *kevalins*) kommen alle 6 *saṃsthānas* vor.

5 Farben.

40. *kṛṣṇa-varṇa-n.-k.* gibt eine Farbe, die schwarz ist wie ein *rājapaṭṭa*-Diamant.

41. *nīla-varṇa-n.-k.* gibt eine Farbe, die dunkelblaugrün ist wie ein Smaragd.

42. *lohita-varṇa-n.-k.* gibt eine Farbe, die rot ist wie Zinnober.

43. *hāridra-varṇa-n.-k.* gibt eine Farbe, die gelb ist wie Gelbwurz.

44. *sita-varṇa-n.-k.* gibt eine Farbe, die weiß ist wie eine Muschel.

Andere Farben, wie braun usw., entstehen durch Mischung. Schwarz und grün gelten als unschöne, die anderen als schöne Farben[3]).

---

1) *nyagrodha-parimaṇḍala* heißt wörtlich „den Umkreis eines *nyagrodha*-Baumes habend". — Bei den Buddhisten erscheint das *nyagrodha-parimaṇḍala-saṃsthāna* unter den 32 Schönheitsmerkmalen des Mahāpuruṣa. Die Bezeichnung wurde ursprünglich vom Cakravartin gebraucht, dann auf Buddha übertragen. Näheres bei Laufer, Citralakṣaṇa, p. 151. (Leipzig 1913).

2) „*syāj jaṅghayor adhobhāge pādopari kṛte sati paryaṅko nābhigottānadakṣiṇottarapāṇikaḥ*". Hemacandra, Yogaśāstra IV, 124 (126).

3) Das Nyāya-Vaiśeṣika-System nimmt die Farben weiß, gelb, rot, braun, grün, dunkel und bunt an.

2 Gerüche.

45. *surabhi-gandha-n.-k.* bewirkt Wohlgeruch (wie z. B. den des Kampfers).

46. *durabhi-gandha-n.-k.* bewirkt Gestank (wie z. B. von Knoblauch).

5 Geschmäcke.

47. *tikta-rasa-n.-k.* gibt einen bitteren Geschmack (wie den der *nimba*-Frucht).

48. *kaṭu-rasa-n.-k.* gibt einen beißenden Geschmack (wie den des Ingwers).

49. *kaṣāya-rasa-n.-k.* gibt einen zusammenziehenden Geschmack (wie den von *bibhītakā*),

50. *amla-rasa-n.-k.* gibt einen sauren Geschmack (wie den von Tamarinde).

51. *madhura-rasa-n.-k.* gibt einen süßen Geschmack (wie den des Zuckers).

Der salzige Geschmack entsteht durch Vereinigung des süßen mit einem anderen. — Bitterer und beißender Geschmack gelten als unschön, die anderen als schön[1]).

8 Fühlbarkeiten.

52. *guru-sparśa-n.-k.* bewirkt, daß etwas schwer ist, wie eine Eisenkugel.

53. *laghu-sparśa-n.-k.* bewirkt, daß etwas leicht ist, wie ein Sonnenstäubchen.

54. *mṛdu-sparśa-n.-k.* bewirkt, daß etwas weich ist, wie eine *tinisa*-Ranke.

55. *khara-sparśa-n.-k.* bewirkt, daß etwas rauh ist, wie ein Stein.

56. *śita-sparśa-n.-k.* bewirkt, daß etwas kalt ist, wie Schnee.

57. *uṣṇa-sparśa-n.-k.* bewirkt, daß etwas warm ist wie Feuer.

58. *snigdha-sparśa-n.-k.* bewirkt, daß etwas klebrig ist, wie Öl.

59. *rūkṣa-sparśa-n.-k.* bewirkt, daß etwas trocken ist, wie Asche.

Die Fühlbarkeiten schwer, hart, trocken, kalt gelten als unschön, die anderen als schön.

4 Sukzessionen.

Das *ānupūrvī-n.-k.* bewirkt, daß die Seele, wenn eine Existenz beendet ist, sich vom Todesorte in richtiger Richtung an den Ort seiner neuen Geburt begibt. Entsprechend den 4 Daseinsstufen gibt es 4 *ānupūrvī-n.-k*s:

---

1) Das Nyāya-Vaiśeṣika-System betrachtet auch den salzigen Geschmack als eine besondere Art.

60. *deva-ānupūrvī-n.-k.* bewirkt Götter-Sukzession.
61. *manuṣya-ānupūrvī-n.-k.* bewirkt Menschen-Sukzession.
62. *tiryag-ānupūrvī-n.-k.* bewirkt Tier-Sukzession.
63. *naraka-ānupūrvī-n.-k.* bewirkt Höllen-Sukzession.

2 Fortbewegungsarten[1]).

64. *praśasta-vihāyogati-n.-k.* bewirkt, daß das betr. Wesen sich in schöner Weise fortbewegt (wie dies z. B. Stiere, Elefanten, Gänse tun).

65. *apraśasta-vihāyogati-n.-k.* gibt eine häßliche Art der Fortbewegung (wie man sie z. B. bei Kamelen und Eseln findet).

b) Die 8 *pratyeka-prakṛtis.*

66. *parāghāta-n.-k.* gibt Überlegenheit über andere. Es verleiht die Fähigkeit, andere zu verletzen oder zu besiegen, bzw. verhindert, daß man von anderen verletzt oder besiegt wird.

67. *ucchvāsa-n.-k.* verleiht die Fähigkeit des Atmens.

68. *ātapa-n.-k.* bewirkt, daß der an sich nicht heiße Körper eines Wesens einen warmen Glanz ausstrahlt.

69. *udyota-n.-k.* bewirkt, daß der Verwandlungsleib der Götter und Asketen, ferner Mond, Sterne, Edelsteine, Kräuter und Leuchtkäfer einen kalten Glanz ausstrahlen.

70. *agurulaghu-n.-k.* macht ein Wesen „nicht schwer, noch leicht", d. h. bewirkt, daß sein Körper weder absolute Schwere noch absolute Gewichtslosigkeit besitzt.

71. *tīrthakara-n.-k.* verleiht die Stellung eines Propheten der Jaina-Religion.

72. *nirmāṇa-n.-k* bewirkt die Bildung des Körpers, d. h. veranlaßt es, daß die Glieder eines Wesens sich an der richtigen Stelle befinden.

73. *upaghāta-n.-k.* verursacht Selbstvernichtung. Es bewirkt, daß die Körperteile eines Wesens (z. B. das Zäpfchen im Halse) seinen Tod veranlassen.

c) Die 10 *trasa-prakṛtis.*

74. *trasa-n.-k.* gibt einen nach Willkür beweglichen Leib. (Gegenteil Nr. 84).

75. *bādara-n.-k.* gibt einen groben Leib. (Gegenteil Nr. 85).

76. *paryāpta-n.-k.* bewirkt die vollständige Entwicklung der Organe (*karaṇa*) und Fähigkeiten (*labdhi*) der Ernährung, des Leibes, der Sinne, des Atmens, des Sprechens und des Denkens. (Gegensatz Nr. 86).

---

1) Die Bezeichnung „*vihāyogati*" (wörtl. „Gang durch den Luftraum") wurde von den Jainas gewählt, um eine Verwechslung mit *gati* („Gang", Daseinsstufe) zu vermeiden.

77. *pratyeka-n.-k.* bewirkt, daß das Wesen einen individuellen Leib besitzt. (Gegenteil Nr. 87).

78. *sthira-n.-k.* bewirkt, daß Zähne, Knochen usw. fest sind. (Gegensatz Nr. 88).

79. *śubha-n.-k.* bewirkt, daß die oberhalb des Nabels gelegenen Körperteile „schön" sind, so daß z. B. jemand, den man mit dem Kopfe berührt, sich freut. (Gegensatz Nr. 89).

80. *subhaga-n.-k.* bewirkt, daß jemand, dem man nichts zu verdanken hat, einem sympathisch ist. (Gegensatz Nr. 90).

81. *susvara-n.-k.* gibt eine Stimme, die wohltönend ist. (Gegensatz Nr. 91).

82. *ādeya-n.-k.* bewirkt, daß jemand suggestiv ist, so daß seine Rede Anklang und Glauben findet. (Gegensatz Nr. 92).

83. *yaśaḥkīrti-n.-k.* gewährt Ehre und Ruhm. (Gegensatz Nr. 93).

d) Die 10 *sthāvaras*.

84. *sthāvara-n.-k* bewirkt, daß der Leib (von Pflanzen und Elementarwesen) nicht willkürlich bewegt werden kann. (Gegenteil von Nr. 74).

85. *sūkṣma-n.-k.* gibt (den Elementarwesen) einen feinen, mit unsern Sinnen nicht wahrnehmbaren Leib. (Gegenteil von Nr. 75).

86. *aparyāpta-n.-k.* bewirkt, daß die Organe oder Fähigkeiten eines Wesens nicht zur vollen Entfaltung gelangen, sondern unentwickelt bleiben. (Gegenteil von Nr. 76).

87. *sādhāraṇa-n.-k.* gibt (den Pflanzen usw.) einen mit anderen ihrer Gattung gemeinsamen Leib. (Gegenteil Nr. 77).

88. *asthira-n.-k.* bewirkt, daß Ohren, Brauen, Zunge usw. biegsam sind. (Gegenteil Nr. 78).

89. *aśubha-n.-k.* bewirkt, daß die unterhalb des Nabels liegenden Körperteile als „unschön" gelten, so daß jemand, der mit dem Fuße berührt wird, dies als unangenehm empfindet. (Gegenteil Nr. 79).

90. *durbhaga-n.-k.* macht den *jīva* unsympathisch. (Gegenteil Nr. 80).

91. *duḥsvara-n.-k.* macht die Stimme schlechttönend. (Gegenteil Nr. 81).

92. *anādeya-n.-k.* macht den *jīva* unsuggestiv. (Gegenteil Nr. 82).

93. *ayaśaḥkīrti-n.-k.* gibt Unehre und Schande. (Gegenteil Nr. 83).

VII. *gotra-karman.*

Das *gotra-karman* bestimmt den Rang, dem jemand durch seine Geburt einnimmt. Und zwar:

1. *uccair-gotra-k.* gibt einen hohen Geburtsrang.
2. *nīcair-gotra-k.* gibt einen niederen Geburtsrang.

VIII. *antarāya-karman.*

Das *antarāya-karman* hindert die Macht (*vīrya*) das *jīva* in fünffacher Weise:

1. *dāna-antarāya-k.* hindert das Spenden. Wenn es wirkt, ist jemand, der die Verdienstlichkeit des Gebens kennt und etwas zu verschenken hat, nicht imstande, etwas zu geben, obwohl eine der Gabe würdige Person da ist.

2. *lābha-antarāya-k.* hindert das Empfangen. Wenn es wirkt, kommt einer doch nicht zu einem Geschenk, obwohl ein freundlicher Geber und ein passendes Geschenk vorhanden ist und die Bitte um dasselbe erfolgreich war.

3. *bhoga-antarāya-k.* verhindert den Genuß von etwas, das nur einmal genossen werden kann (wir Essen und Trinken).

4. *upabhoga-antarāya-k.* verhindert den Genuß von etwas, das wiederholt genossen werden kann (wie Wohnung, Kleidung, Weiber).

5. *vīrya-antarāya-k.* hemmt die Willenskraft; wenn es wirkt, ist selbst ein kräftiger, ausgewachsener Mann außerstande, einen Grashalm zu krümmen.

Die Gesamtzahl der *karman*-Arten ist folgende:

I.	*jñānāvaraṇa-k.*s	5
II.	*darśanāvaraṇa-k.*s	9
III.	*vedanīya-k* s	2
IV.	*mohanīya-k.*s	28
V.	*āyus-k.*s	4
VI.	*nāma-k.*s	93
VII.	*gotra-k.*s	2
VIII.	*antarāya-k* s	5
	Totalsumme:	148

Dies ist die Gesamtzahl des *karmans*, die potentiell (in *sattā*) vorhanden sein können. Wird die Realisation (*udaya*) der *k.*s in Betracht gezogen, so beträgt die Totalsumme nur 122. Die 5 *bandhana-k.*s und die 5 *saṃghātana-k.*s werden dann nicht gezählt, da sie als in den 5 *śarīra-k.*s implizierte vorhanden gedacht werden. Die *k.*s Farbe, Geruch, Geschmack und Fühlbarkeit werden nur als 4 (statt 20) Arten gerechnet, weil die Unterteile außer Betracht bleiben. Als Gesamtzahl der *k.*s, welche von der Seele neu assimiliert werden können, wird 120 angenommen. Die beiden *mohanīya-k.*s „*samyagmithyātva*" und „*samyaktva*" können nämlich vom *jīva* nicht gebunden werden, weil sie ihrem Wesen nach nur reduziertes *mithyātva* sind. Sie sind deshalb von den 122 *k.*s des *udaya* zu subtrahieren, so daß die Totalsumme der *k.*s in *bandha* 120 beträgt.

Die *karma-prakṛtis* lassen sich unter mannigfaltigen Gesichtspunkten zu Gruppen ordnen. Ich gebe hier nur die wichtigsten

dieser Einteilungen (nach Kg. II, 1 ff.), die anderen ergeben sich von selbst aus dem gegenseitigen Verhältnis der *prakṛtis* in *bandha*, *udaya*, *sattā* (s. S. 43 ff.).

sarva-ghāti-karmans sind solche *karman*-Arten, die Eigenschaften, welche der Seele eigen sind, ganz und gar vernichten. Es gibt deren 20, nämlich: Allwissensverhüllung, Allschauensverhüllung, die 5 Arten des Schlafes, die 12 ersten Leidenschaften und Irrglaube.

deśa-ghāti-karmans sind *karma-prakṛtis*, die die Eigenschaften der Seele nicht völlig vernichten, sondern nur in größerem oder geringerem Maße. Es sind dies 25: die 4 ersten Wissensverhüllungen, die 3 ersten Schauensverhüllungen, die 4 letzten Leidenschaften, die 9 Nicht-Leidenschaften und die 5 Hinderungen.

aghāti-karmans vernichten keine Eigenschaft der Seele, weder ganz, noch teilweise. Es sind dies die 75 *karmans*, die noch übrig sind[1]).

Gute *karman*-Arten (*puṇya-prakṛtis*) gibt es 42: Götter-Daseinsstufe-, Sukzession-*āyus*; Menschen-Daseinsstufe-, Sukzession-*āyus*; hohe Geburt, Lust, beweglich, grober Leib, entwickelt, individueller Leib, fest, schön, sympathisch, wohltönend, suggestiv, Ruhm, die 5 Körper, die 3 Glieder, 1. Fügung der Gelenke, Figur 1. Grades, Vernichtung anderer, Atmung, Wärmeausstrahlung, Lichtausstrahlung, nicht-leicht-nicht-schwer, *tīrthakara*., Bildung, Tier-*āyus*, 5 sinnige Wesensklasse, gute Fortbewegung, guter Geruch, gute Farben, Geschmäcke und Fühlbarkeiten.

Schlechte *karman*-Arten (*pāpa-prakṛtis*) sind die 82 übrigen[1]).

2. Die Dauer (*sthiti*) des *karman*.

Kg. II, 22 b ff. Ps. 513 ff. Tattv. VIII, 15 ff. Utt. 33, 21 f. Gandhi 71 ff.

Zum Verständnis der im folgenden mitgeteilten Dauer der *karmans* ist eine kurze Bemerkung über die jainistische Zeiteinteilung am Platze.

Die niedrigste Zeiteinheit ist der *samaya*. Unzählige *samayas* bilden eine *āvalikā*, 16 777 216 *āvalikās* sind 1 *muhūrta* (48 Minuten unserer Zeit). 30 *muhūrtas* ergeben 1 Tag. Aus den Tagen werden Wochen, Monate, Jahre in gemeinindischer Weise gebildet. Die Zahl der Jahre kann bis zu einer 77 stelligen Ziffer bestimmt und in Worten ausgedrückt werden. Darüber hinaus ist sie *asaṃkhyeya* (unbestimmbar) und kann nur durch Vergleiche vorstellig gemacht werden. Eine unzählbare Menge von Jahren heißt „*palyopama*", 10 *koṭākoṭis* (1 000 000 000 000 000) *palyopamas* sind

1) Es wird hier wie beim *bandha* die Gesamtzahl der *prakṛtis* als 120 angenommen.

1 *sāgaropama*. 10 *koṭakoṭis* von *sāgaropamas* umfaßt 1 *utsarpiṇī* (aufsteigende Zeitperiode), die gleiche Anzahl von *sāgaropamas* mißt 1 *avasarpiṇī* (absteigende Zeitperiode). Unendliche *utsarpiṇīs* und *avasarpiṇīs* bilden 1 *pudgalaparāvarta*[1]).

Die folgende Tabelle gibt die höchste und die niedrigste *sthiti* eines jeden *karman*. In ihr sind die folgenden Abkürzungen gebraucht: *k* = *koṭi* also *kk* = *koṭikoṭi*, *po* = *palyopama*, *so* = *sāgaropama*. Das indische *antar°* z. B. in *antarmuhūrta* „ein Zeitraum innerhalb von 48 Minuten", d. h. weniger als 48 Minuten, wurde durch das Zeichen < wiedergegeben.

	Maximum.	Minimum.
I. 5 Wissens-Verhüllungen	30 *kk. so.*	< 1 *muhūrta*
II. 4 Schauens-Verhüllungen	30 *kk. so.*	< 1 *muhūrta*
5 Schläfe	30 *kk. so.*	$^3/_7$ *so.*
III. Lust-Empfindung	15 *kk. so.*	12 *muhūrta*
Leid-Empfindung	30 *kk. so.*	$^3/_7$ *so.*
IV. Irrglaube	70 *kk. so.*	1 *so.*
12 Leidenschaften	40 *kk. so.*	$^4/_7$ *so.*
aufflammender Zorn	40 *kk. so.*	2 *māsa*
aufflammender Stolz	40 *kk. so.*	1 *māsa*
aufflammender Trug	40 *kk. so.*	1 *pakṣa*
aufflammende Gier	40 *kk. so.*	< 1 *muhūrta*
Spaß, Vergnügen	10 *kk. so.*	$^1/_7$ *so.*
Mißvergnügen, Traurigkeit, Furcht, Ekel	20 *kk. so.*	$^2/_7$ *so.*
männliches Geschlecht	10 *kk. so.*	8 Jahre
weibliches Geschlecht	15 *kk. so.*	$^3/_{14}$ *so.*
drittes Geschlecht	20 *kk. so.*	$^2/_7$ *so.*
V. Höllen *āyus*	33 *so.*	10000 Jahre
Tier-*āyus*	3 *po.*	256 *āvalikās*
Menschen-*āyus*	3 *po.*	256 *āvalikās*
Götter-*āyus*	33 *so.*	10000 Jahre
VI. Höllen-Daseinsstufe	20 *kk. so.*	$^{2000}/_7$ *po.*
Tier-Daseinsstufe	20 *kk. so.*	$^2/_7$ *so.*
Menschen-Daseinsstufe	15 *kk. so.*	$^3/_{14}$ *so.*
Götter-Daseinsstufe	10 *kk. so.*	$^{2000}/_7$ *po.*
1 sinnige Wesensklasse	20 *kk. so.*	$^2/_7$ *so.*
2—3—4 sinnige Wesensklasse	18 *kk. so.*	$^9/_{35}$ *so.*
5 sinnige Wesensklasse	20 *kk. so.*	$^2/_7$ *so.*
irdischer, feuriger, *karman*-Leib	20 *kk. so.*	$^2/_7$ *so.*

1) Vgl. hierzu Prof. Jacobi's Bemerkungen zu Tattv. IV, 15. — *Utsarpiṇī* ist eine Zeitperiode, bei deren Beginn der moralische usw. Zustand der Welt sehr schlecht ist, sich jedoch allmählich bessert, bis am Ende dieser Periode der Höhepunkt des guten Zustandes erreicht wird. Hierauf folgt sogleich die *avasarpiṇī*, die mit dem besten Zustande beginnt und mit dem schlechtesten endet. *Utsarpiṇī* und *avasarpiṇī* folgen in ewigem Wechsel aufeinander. *Palyopama*, *sāgaropama*, *pudgalaparāvarta* werden ausführlich erklärt Kg. I, 163 b ff., II, 83 a ff. Die ganze Lehre von der Zeit wird im Lp. *sarga* 28 f. ausführlich vorgetragen. Siehe darüber auch Schrader p. 61.

	Maximum.	Minimum.
Verwandlungsleib	20 *kk. so.*	$^{2000}/_{7}$ *po.*
Translokationsleib	< 1 *kk. so.*	< 1 *kk. so.*
1. Fügung und Figur	10 *kk. so.*	$^{1}/_{7}$ *so.*
2. Fügung und Figur	12 *kk. so.*	$^{6}/_{35}$ *so.*
3. Fügung und Figur	14 *kk. so*	$^{7}/_{35}$ *so.*
4. Fügung und Figur	16 *kk. so.*	$^{8}/_{35}$ *so.*
5. Fügung und Figur	18 *kk. so.*	$^{9}/_{35}$ *so.*
6. Fügung und Figur	20 *kk. so.*	$^{2}/_{7}$ *so.*
schwarze Farbe	20 *kk. so.*	$^{2}/_{7}$ *so.*
grüne Farbe	$17^{1}/_{2}$ *kk. so.*	$^{2}/_{7}$ *so.*
rote Farbe	15 *kk. so.*	$^{2}/_{7}$ *so.*
gelbe Farbe	$12^{1}/_{2}$ *kk. so.*	$^{2}/_{7}$ *so.*
weiße Farbe	10 *kk. so.*	$^{1}/_{7}$ *so.*
Wohlgeruch	10 *kk. so.*	$^{1}/_{7}$ *so.*
Übelgeruch	20 *kk. so.*	$^{2}/_{7}$ *so.*
bitterer Geschmack	20 *kk. so.*	$^{2}/_{7}$ *so.*
beißender Geschmack	$17^{1}/_{2}$ *kk. so.*	$^{2}/_{7}$ *so.*
zusammenziehender Geschmack	15 *kk. so.*	$^{2}/_{7}$ *so.*
saurer Geschmack	$12^{1}/_{2}$ *kk. so.*	$^{2}/_{7}$ *so.*
süßer Geschmack	10 *kk. so.*	$^{1}/_{7}$ *so.*
schwer, rauh, kalt, trocken	20 *kk. so.*	$^{2}/_{7}$ *so.*
leicht, weich, warm, klebrig	10 *kk. so.*	$^{1}/_{7}$ *so.*
Höllen-Sukzession	20 *kk so.*	$^{2000}/_{7}$ *po.*
Tier-Sukzession	20 *kk. so.*	$^{2}/_{7}$ *so.*
Menschen-Sukzession	15 *kk. so.*	$^{3}/_{14}$ *so.*
Götter-Sukzession	10 *kk. so.*	$^{2000}/_{7}$ *po.*
schöne Fortbewegung	10 *kk. so.*	$^{1}/_{7}$ *so.*
schlechte Fortbewegung	20 *kk. so.*	$^{2}/_{7}$ *so.*
Vernichtung anderer, Atmung, Wärme, Licht, „nicht schwer, nicht leicht“	20 *kk. so.*	$^{2}/_{7}$ *so.*
tīrthakara	< 1 *kk. so.*	< 1 *kk. so.*
Bildung, Selbstvernichtung	20 *kk. so.*	$^{2}/_{7}$ *so.*
beweglich, grob, entwickelt, individuell	20 *kk. so.*	$^{2}/_{7}$ *so.*
fest, schön, sympathisch, wohltönend, suggestiv	10 *kk. so.*	$^{1}/_{7}$ *so.*
Ruhm	10 *kk. so.*	8 *muhūrta*
fein, gemeinsam, unentwickelt	18 *kk. so.*	$^{9}/_{35}$ *so.*
biegsam, unschön, unsympatisch, unbeweglich schlechttönend, unsuggestiv, Schande	20 *kk. so.*	$^{2}/_{7}$ *so.*
VII. hoher Geburtsrang	10 *kk. so.*	8 *muhūrta*
niederer Geburtsrang	20 *kk. so.*	$^{2}/_{7}$ *so.*
VIII. 5 Hinderungen	30 *kk. so.*	< 1 *muhūrta*

Die Dauer der *nāma-karmans* „Glieder, Verband, Zusammenhalt“ entspricht derjenigen der betr. Körper-*k.s*. Die ungleiche Länge der Minimaldauer ist durch das Abstoßen der *k.s* in den *gunasthānas* (s. S. 88 ff.) bedingt. Bei den meisten *k.s* erhält man die Minimaldauer, indem man die Maximum-*sthiti* des betr. *karman* durch die Maximum-*sthiti* von Irrglaube dividiert; es bestehen jedoch viele Ausnahmen.

Bei den einzelnen *karmans* wird ein bestimmter *abādhā-kāla*

angenommen, d. h. ein Zeitraum, während dessen das *k.* zwar als gebunden besteht, jedoch seine belästigende Wirkung nicht ausübt. Man erhält diesen, wenn man anstelle von 1 *koṭikoṭi* von *sāgaropamas* je 100 Jahre einsetzt. Die Maximum-*abādhā* der Wissensverhüllungen beträgt demnach 3000 Jahre, die der Leidenschaften 4000 Jahre, usw. Die *abādhā* der Minimum-*sthiti* beträgt bei allen *prakṛtis* weniger als 48 Minuten (Kg. II, 25 a, 32 a).

Über *sthiti* und *abādhā* gibt es noch eine Anzahl spezieller Bestimmungen, auf die in diesem Zusammenhang ebensowenig eingegangen werden kann, wie auf die Meinungsverschiedenheiten, die zwischen den einzelnen Lehrern über die Dauer der *karmans* bestehen.

Die Maximal-Dauer aller *karmans*, auch der guten mit Ausnahme von Götter-, Menschen- und Tier-*āyus* gilt als schlecht, die Minimaldauer als gut. Die der drei genannten *āyus* gelten immer als gut. Die Dauer der *karmans* eines Individuums ist abhängig von dessen Gemütszustande (*adhyavasāya*), und damit von der Stärke der *kaṣāyas*. Je sündhafter ein Wesen ist, desto größer ist die *sthiti* des von ihm gebundenen *karman*; je reiner es ist, desto geringer ist sie. Von den 3 *āyus* hingegen bindet der Sündhafte eine geringe, der Reine eine große *sthiti*.

3. Die Intensität (*rasa* oder *anubhāga*) des *karman*.

Kg. II, 52 b. Ps. 564.

Ebenso wie die *nimba*-Frucht bei verschiedener Art der Zubereitung einen mehr oder weniger bitteren, eine Zuckerspeise einen mehr oder weniger süßen Geschmack hat, so übt auch das *karman* je nach den Umständen seine Wirkung in mehr oder weniger intensiver Weise aus. Die Intensität der *karman*-Wirkung entspricht der Dichtigkeit der *karman*-Stoffe; sie ist bedingt durch die Schwäche oder Stärke der *kaṣāyas*. Entsprechend den 4 Graden der Leidenschaften werden 4 Stärkegrade des *karman* angenommen.

Bei den schlechten *prakṛtis* (S. 35) wird der stärkste, 4. Grad des *rasa* durch die heftigsten Leidenschaften, die lebenslänglichen, hervorgerufen. Der 3. Grad wird durch die *apratyākhyānāvaraṇa-kaṣāyas*, der 2. durch die *pratyākhyānāvaraṇa-kaṣāyas*, der 1. (schwächste) durch die aufflammenden Leidenschaften veranlaßt. Bei den guten *karman*-Arten verursachen die *saṃjvalanas* den 4. (stärksten), die *pratyākhyānāvaraṇas* den 3., die *apratyākhyānāvaraṇas* den 2. (schwächsten) Grad. Einen *rasa* 1. Grades gibt es bei den guten *prakṛtis* nicht. Von den schlechten *prakṛtis* haben nur 17 den *rasa* 1. Grades, nämlich die 5 Hinderungen, die 4 ersten Wissensverhüllungen, die 3 ersten Schauensverhüllungen,

männliches Geschlecht und die 4 entflammenden Leidenschaften; die anderen schlechten *prakṛtis* haben gleich den guten, nur einen *rasa* 2., 3. und 4. Grades. Das Fehlen des 1. Grades bei den meisten *karman*-Arten hängt mit ihrer eigentümlichen Anordnung in den *guṇasthānas* zusammen, von der weiter unten die Rede sein wird.

Der verschiedene *rasa* eines *karman* läßt sich am deutlichsten an den *deśaghātins* (S. 35) exemplifizieren. Die 4 ersten Wissensverhüllungen z. B. wirken bei 4 und 3 gradigem *anubhāga* so stark, daß ein Wissen ganz unmöglich ist, bei 2 gradiger Intensität hindern sie das Erkennen ganz oder teilweise, bei *rasa* 1. Grades nur noch teilweise (Kg. II, 56 b).

Je sündhafter ein Individuum ist, desto größer wird die Dauer seines *karman*, desto stärker die Wirkung seiner schlechten, desto schwächer die seiner guten *prakṛtis*, während bei zunehmender Reinheit die Dauer des gebundenen *karman* und die Intensität der schlechten *prakṛtis* abnimmt und der *rasa* der guten *prakṛtis* wächst (Kg. II, 43 b).

4. Die Menge der *pradeśas* des *karman*.

Kg. II, 68 b ff. Ps. 584 ff. Tattv. VIII, 25.

Die Atome werden nach der Anzahl, in der sie zusammen vorkommen, in Kategorien (*varganā*) eingeteilt. Atome, welche allein vorkommen, bilden die 1. *varganā*, Aggregate (*skandha*) von 2 Atomen die 2. *varganā* usf.

Eine *varganā*, deren Aggregate ein gewisses Mindestmaß von *pradeśas* umfassen[1]), und die ihren Zustande (*pariṇāma*) nach in nicht zu hohem Maß grob (*sthūla*) ist, kann vom *jīva* dem irdischen Leib assimiliert werden. Diese ist die Minimum-*audārika-varganā*. Fügt man jedem Aggregat derselben je ein Atom hinzu, so erhält man die 2. *audārika-varganā*, die etwas feiner, aber dichter als die vorhergehende ist. Fährt man in dieser Weise fort, so erhält man schließlich die Maximum-*audārika-varganā*. Wird jedem *skandha* der letzteren ein Atom hinzugefügt, so ergibt sich die Minimum-*audārika-agrahaṇa-varganā*: der Komplex ist nicht grob genug und enthält zu viel Atome, um dem irdischen Leib assimiliert werden zu können. Wieder wird zu jedem Aggregat ein Atom hinzugelegt, bis die Maximum-*audārika-agrahaṇa-varganā* entsteht; noch ein Atom mehr, und der Komplex enthält genug Atome und besitzt eine genügende Feinheit (*sūkṣma-pariṇāma*), um die Minimum-*varganā* für den Verwandlungsleib bilden zu können. Auf die

1) Diese sind „*abhavyānantaguṇaiḥ siddhānantabhāgavartibhiḥ paramāṇubhir nispannaiḥ skandhair ārabdhāḥ*“ (Kg. II, 69 a)

Maximum-*vargaṇā* folgen wieder *vaikriya-agrahaṇa-vargaṇās* und dann in konstantem Wechsel die *grahaṇa-* und *agrahaṇa-vargaṇās* des Translokationsleibes, des feurigen Leibes, der Sprache, des Atems, des Denkorgans und endlich des *karman*.

Aus dem Gesagten ergeben sich zwei wesentliche Eigentümlichkeiten der *karman*-Komplexe, durch die sich diese von den anderen Arten der *vargaṇās*, welche der *jīva* sich assimiliert, unterscheiden. Erstens nämlich sind die *karma-vargaṇās* überaus fein, feiner selbst als die, die der *jīva* zum Sprechen, Atmen und Denken braucht. Und zweitens übertrifft ein *karman*-Aggregat hinsichtlich der Menge der Atome, aus denen es besteht, alle andern *skandhas*.

Von der Beschaffenheit der *karman*-Aggregate erfahren wir ferner noch, daß bei ihnen 2 Gerüche, 5 Farben, 5 Geschmäcke und nur 4 Fühlbarkeiten vorkommen, nämlich kalt, warm, klebrig und rauh (während bei den *skandhas* des irdischen Leibes alle 8 *sparśas* vorkommen).

Der *jīva* assimiliert sich innerhalb seiner *pradeśas* befindliche *karman*-Stoffe, nicht etwa außerhalb derselben liegende, gerade so wie das Feuer nur innerhalb seines Bereiches liegende Brennstoffe erfaßt. Jeder Punkt der Seele ist demnach mit *karma-pudgalas* erfüllt, die, wenn die erforderlichen Bedingungen erfüllt sind, im *jīva* festkleben, so wie Staub an einem mit Öl beschmierten Körper. Und zwar erfaßt der *jīva* ein *karman*-Stück gleichzeitig mit allen seinen Punkten, weil zwischen den *jīva-pradeśas* wie bei den Gliedern einer Kette ein überaus enger Zusammenhang besteht.

Das vom *jīva* aufgenommene *karman*-Stück wird zu den 8 Arten des *karman*, so wie die in einer Mahlzeit aufgenommene Speise sich in Blut und die übrigen Körpersäfte verwandelt (Jacobi, zu Tattv. VIII, 5). Die Teile, die auf die 8 *mūla-prakṛtis* entfallen, sind untereinander verschieden, ihre Größe entspricht der Länge ihrer *sthiti*. *āyus* erhält den kleinsten Anteil, einen größeren *nāman* und *gotra*, die beide gleichviel erhalten. Mehr als die letzteren bekommen die beiden *āvaraṇas* und *antarāya*, die untereinander wieder gleich sind. Ein noch größerer Anteil als auf diese drei entfällt auf *mohanīya*, bei weitem der größte von allen aber auf *vedanīya*.

Der auf eine *mūla-prakṛti* entfallende Teil wird dann weiter unter die *uttara-prakṛtis* verteilt. Bei *jñānāvaraṇa* erhält die Allwissensverhüllung einen unendlich kleinen Teil (da es *sarvaghātin* ist), der Rest wird den 4 anderen *uttara-prakṛtis* zugewiesen. Bei *darśanāvaraṇa* wird der mit *sarvaghāti-rasa* versehene Teil in 6 Teile (für Allschauenshinderung und die 5 Arten des Schlafes), der mit *deśaghāti-rasa* versehene Rest in 3 Teile zerlegt. Der auf *vedanīya* entfallende Teil wird ganz und gar zu *sāta* oder *asāta*, da nur eins von diesen beiden gebunden werden kann. Der mit *sarvaghāti-rasa* versehene Teil des *mohanīya* zer-

fällt in 2 Teile; der eine entfällt auf *darśana-mohanīya*, der andere auf *cāritra-mohanīya*. Ersterer wird ganz zu *mithyātva*, letzterer zu den 12 *kaṣāyas*. Der übrige Stoff ist mit *deśaghāti-rasa* versehen und wird in 2 Teile geteilt, von denen der erste den 4 aufflammenden Leidenschaften zufällt, während der andere an eines von den 3 Geschlechtern, an Spaß und Vergnügen (bezw. Mißvergnügen und Traurigkeit, je nachdem was gebunden wird) und an Furcht und Ekel fällt. Der Teil des *āyus* gehört ganz allein einer der 4 *uttara-prakṛtis*, da nur eine von ihnen gebunden werden kann. Der Teil des *nāman* wird in so viel Unterteile zerlegt, als *uttara-prakṛtis* gebunden werden; die Unterteile von Farbe, Geruch, Geschmack, Fühlbarkeit, Körper, Zusammenhalt und Verband werden dabei aus dem auf den Hauptteil entfallenden einen Stück befriedigt. Der Teil der *gotra* fällt ungeschmälert dem hohen oder dem niederen *gotra* zu, da beide nicht gleichzeitig in Bindung kommen. Der Teil des *antarāya* wird gleichmäßig den 5 *uttara-prakṛtis* zugesprochen.

Kann eine bestimmte *prakṛti* in einem *guṇasthāna* nicht mehr gebunden werden, so fällt die betreffende Stoffmenge der derselben Klasse (*jāti*) angehörenden anderen *prakṛtis* zu. Werden auch diese nicht mehr gebunden, so kommt das *karman*-Stück an die *mūla-prakṛti* und wird unter die noch übrigen Teile derselben verteilt. Gelangt auch die *mūla-prakṛti* nicht mehr in Bindung, so fällt es an eine andere *mūla-prakṛti*. Z. B. wenn *nidrānidrā*, *pracalāpracalā* und *styānarddhi* nicht mehr gebunden werden, dann wird das auf sie entfallende *dravya* zu *nidrā* und *pracalā*, welche beide ihrer Klasse angehören. Sind auch *nidrā* und *pracalā* nicht mehr bindungsfähig, so wird der Stoff zu den noch übrigen Arten des *darśanāvaraṇa*. Ist die Bindung aller *darśanāvaraṇas* (wie im 11. *guṇasthāna*) nicht mehr möglich, so wird das Stück zu *sāta-vedanīya*.

Devendrasūri zeigt (Kg. II, 77 a ff.) in ausführlicher Weise, wie sich die Anzahl der *pradeśas* einer *uttara-prakṛti* zu der Menge der *pradeśas* der derselben Klasse angehörigen anderen *uttara-prakṛtis* im Maximum und im Minimum verhält. Ich will diese langen schematischen Ausführungen hier nicht in extenso wiedergeben und begnüge mich mit einer Probe.

„Bei *darśanāvaraṇa* ist, wenn die Maximalzahl der *pradeśas* in Betracht gezogen wird, die Anzahl der *pradeśas* von *pracalā* verhältnismäßig ganz klein, im Verhältnis zu ihr die Zahl der *pradeśas* von *nidrā* größer (*viśeṣādhika*), im Verhältnis dazu die von *pracalāpracalā* größer, im Verhältnis dazu die von *nidrā-nidrā* größer, im Verhältnis dazu die von *styānarddhi* größer, im Verhältnis dazu die von *kevala-darśana-āvaraṇa* größer, im Verhältnis dazu ist die Zahl der *pradeśas* von *avadhi-darśana-āvaraṇa* unendlich mal so groß, im Verhältnis dazu die von *acakṣur-dar-*

śana-āvaraṇa größer, im Verhältnis dazu die von *cakṣur-darśana-āvaraṇa* größer".

„Bei *darśanāvaraṇa* ist, wenn die Minimalzahl der *pradeśas* in Betracht gezogen wird, die Menge der *pradeśas* von *nidrā* verhältnismäßig klein, im Verhältnis zu ihr ist die Anzahl des *pradeśas* von *pracalā* größer, im Verhältnis dazu die von *nidrānidrā* größer, im Verhältnis dazu die von *pracalāpracalā* größer, im Verhältnis dazu die von *styānarddhi* größer, im Verhältnis dazu die von *kevala-darśana-āvaraṇa* größer, im Verhältnis dazu ist die von *avadhi-darśana-āvaraṇa* unendlichmal so groß, im Verhältnis dazu die von *acakṣur-darśana-āvaraṇa* größer, im Verhältnis dazu die von *cakṣur-darśana-āvaraṇa* größer".

Je geringer die Zahl der *prakṛtis* ist, unter die ein *karman*-Stück verteilt werden muß und je höher organisiert das Wesen ist, welches das *karman* assimiliert, desto größer ist die Zahl der *pradeśas*, die auf eine *prakṛti* entfallen (Kg. II, 89 a). Der Höhe der physischen Entwicklung eines *jīva* entspricht nämlich der Grad seiner Betätigung (*yoga*, S. 57), durch welche er die Attraktion von *karma-pudgalas* hervorruft. Ein vollständig entwickeltes denkendes Wesen assimiliert daher mehr Stoff als ein nur unvollständig entwickeltes Geschöpf mit nur einem Sinn. Wird nun diese große Stoffmenge nur unter wenige *prakṛtis* verteilt, weil die meisten *prakṛtis* nicht mehr gebunden werden, so entsteht natürlich bei jeder von diesen *prakṛtis* eine größere Anzahl von *pradeśas*, als wenn derselbe Stoff auf eine große Anzahl von *prakṛtis* entfallen würde. Diese Erwägung zeigt, daß die Größe oder Geringfügigkeit des *pradeśa-bandha* bei den einzelnen *prakṛtis* nicht wie die des *sthiti-bandha* und *rasa-bandha* von ethischen Faktoren bestimmt wird, sondern von rein mechanischen.

III.

Die *karmans* in ihren Beziehungen zur Seele und in ihrem Verhältnis zueinander.

1. *bandha, udaya, sattā.*

Kg. II, 127 b ff. Ps. 1223 ff.

bandha „Bindung" heißt die Assimilierung der in den *jīva* eingedrungenen Stoffe in der Form bestimmter *karman*-Arten (*abhinavakammaggahaṇaṃ bandho*, Kg. I, 63 a; *bandho nāma karmaparamāṇūnām ātmapradeśaiḥ saha vahnyayaḥpiṇḍavad anyo'nyānugamaḥ* Kg. II, 115 b).

udaya „Realisation" ist das zur gehörigen Zeit eintretende Fühlbarwerden der Wirkung des *karman* (*karmapudgalānāṃ yathāsvasthitibaddhānām udayasamayaprāptānāṃ yad vipākenā-'nubhavanena vedanam sa udaya ucyate* Kg. I, 69 a; *karmaparamāṇūnām eva vipākaprāptānām anubhavanam udayaḥ* Kg II, 115b).

sattā ist das Vorhandensein der *karmans* in potentia, vom Moment der Assimilation bis zum Augenblick der Realisation oder anderweitigen Tilgung (*sattā kammāṇa ṭhii bandhāiladdhaattalābhāṇam* Kg. I, 75 a; *bandhasamayāt saṃkramenā-'tmalābhasamayād vā ārabhya yāvat te karmaparamāṇavo nā-'nyatra saṃkramyante, yāvad vā na kṣayam upagacchanti tāvat teṣāṃ svasvarūpeṇa yaḥ sadbhāvaḥ sā sattā* Kg. II, 115 b)[1]).

Im folgenden gebe ich eine Übersicht über die *bandha-, udaya-* und *sattā-sthānas* der 8 *karman*-Arten, d. h. ich zeige, welche *uttara-prakṛtis* einer *mūla-prakṛti* nebeneinander in *bandha* bezw. in *udaya* oder *sattā* bestehen. Der Zweck dieser Ausführungen ist ein doppelter. Erstens wird das Verständnis der Wirkung der einzelnen *karma-prakṛtis* wesentlich gefördert, und zweitens ist es mir bei diesem Verfahren möglich, unten bei Besprechung der *jīvasthānas* und *guṇasthānas* das zu Sagende wesentlich abzukürzen. Auf die verschiedene Zählung der *karmans* in *bandha, udaya* und *sattā* ist bereits oben, S. 34 hingewiesen worden.

I. *jñāna-āvaraṇa.*

Alle 5 *uttara-prakṛtis* werden stets gleichzeitig gebunden. Es ist also nicht möglich, nur eine oder zwei von den Wissensverhüllungen zu binden, sondern, so lange überhaupt die *mūla-prakṛti* gebunden werden kann, müssen die 5 *uttara-prakṛtis* derselben gebunden werden. Alle 5 Arten sind auch stets gemeinsam in *udaya* vorhanden, und ebenso in *sattā.*

II. *darśana-āvaraṇa.*

3 Kombinationen sind möglich bei *bandha* und *sattā*, nämlich:

9 *uttara-prakṛtis*, d. h. sämtliche Arten der Schauensverhüllung.
6, die vorigen ohne *nidrānidrā, pracalāpracalā* und *styānarddhi.*

---

1) Diese Einteilung des *karmans* entspricht genau der hinduistischen in *āgāmin* (oder *vartamāna*), *prārabdha* und *saṃcita.* „*That portion of a man's past that is operative in influencing a man's mind and the course of his experiences during an incarnation is called prārabdha (lit: begun to act). Those that yet lie deep within the inner recesses of his lingadeha and have not yet begun to manifest themselves during an incarnation are called saṃcita (accumulated), while every present act, every present thought, every present desire becomes stored in his subtle body as āgāmin (augmentative), which goes to enrich his atmosphere of karman and will react on him in the future*". P. T. Srinivasa Iyengar, Outlines of Indian Philosophy, Benares 1909, p. 62.

4, die vorigen ohne *nidrā* und *pracalā*, also die 4 eigentlichen Schauensverhüllungen allein, ohne die verschiedenen Arten der Bewußtlosigkeit.

2 Kombinationen sind dagegen nur möglich bei *udaya*, nämlich:

4 *uttara-prakṛtis*, d. h. die eben genannten eigentlichen Schauensverhüllungen, und

5, die vorigen und eine der 5 Arten der Bewußtlosigkeit. Von den physio-psychologischen Zuständen des Schlafes, intensiven Schlafes usw. können sich nämlich nicht mehrere zur gleichen Zeit realisieren.

III. *vedanīya.*

sāta und *asāta* schließen sich gegenseitig aus, es kann daher nur eines von ihnen gebunden werden und nur eines von ihnen sich realisieren. In *sattā* sind hingegen alle beide solange vorhanden, bis (im vorletzten *samaya* des 14. *guṇasthāna*) eines von ihnen vernichtet wird.

IV. *mohanīya.*

10 Kombinationen sind in *bandha* möglich, nämlich:

1 *uttara-prakṛti* = aufflammende Gier.
2 = aufflammende Gier + Trug.
3 = aufflammende Gier + Trug + Stolz.
4 = aufflammende Gier + Trug + Stolz + Zorn.
5 = 4 aufflammende Leidenschaften + männliches Geschlecht.
9 = 4 aufflammende Leidenschaften + männliches Geschlecht + Spaß und Vergnügen (Mißvergnügen und Traurigkeit) + Furcht + Ekel.
13 = 4 aufflammende + 4 *pratyākhyānāvaraṇa* Leidenschaften + männliches Geschlecht + Spaß und Vergnügen (Mißvergnügen und Traurigkeit) + Furcht + Ekel.
17 = 4 aufflammende + 4 *pratyākhyānāvaraṇa* + 4 *apratyākhyānāvaraṇa* Leidenschaften + männliches Geschlecht + Spaß und Vergnügen (Mißvergnügen und Traurigkeit) + Furcht + Ekel.
21 = 16 Leidenschaften + männliches (weibliches) Geschlecht + Spaß und Vergnügen (Mißvergnügen und Traurigkeit) + Furcht + Ekel.
22 = Irrglaube + 16 Leidenschaften + männliches (weibliches, drittes) Geschlecht + Spaß und Vergnügen (Mißvergnügen und Traurigkeit) + Furcht + Ekel.

9 Kombinationen sind in *udaya* möglich:

1 *uttara-prakṛti* = aufflammender Zorn (Stolz, Trug, Gier).
2 = aufflammender Zorn (Stolz, Trug, Gier) + männliches (weibliches, drittes) Geschlecht.
4 = aufflammender Zorn (Stolz, Trug, Gier) + männliches (weibliches, drittes) Geschlecht + Spaß und Vergnügen (Mißvergnügen und Traurigkeit).
5 a = 4 + Furcht (Ekel oder *samyaktva*).
5 b = aufflammender + *pratyākhyānāvaraṇa* Zorn (Stolz, Trug, Gier) + männliches (weibliches, drittes) Geschlecht + Spaß und Vergnügen (Mißvergnügen und Traurigkeit).

6a = 4 + Furcht + Ekel (Furcht + *samyaktva* oder Ekel + *samyaktva*).
6b = 5b + Furcht (Ekel oder *samyaktva*).
6c = aufflammender + *pratyākhyānāvaraṇa* + *apratyākhyānāvaraṇa* Zorn (Stolz, Trug, Gier) + männliches (weibliches, drittes) Geschlecht + Spaß und Vergnügen (Mißvergnügen und Traurigkeit).
7a = 4 + Furcht + Ekel + *samyaktva*.
7b = 5b + Furcht + Ekel (Furcht + *samyaktva* oder Ekel + *samyaktva*).
7c = 6c + Mischglaube.
7d = 6c + Furcht (Ekel oder *samyaktva*).
7e = 6c + Irrglaube.
7f = aufflammender + *pratyākhyānāvaraṇa* + *apratyākhyānāvaraṇa* + *anantānubandhi* Zorn (Stolz, Trug, Gier) + männliches (weibliches, drittes) Geschlecht + Spaß und Vergnügen (Mißvergnügen und Traurigkeit).
8a = 5b + Furcht + Ekel + *samyaktva*.
8b = 6c + Furcht (Ekel) + Mischglaube.
8c = 6c + Furcht + Ekel (*samyaktva*).
8d = 6c + Furcht (Ekel) + Irrglaube.
8e = 7f + Irrglaube.
8f = 7f + Furcht (Ekel).
9a = 6c + Furcht + Ekel + Mischglaube.
9b = 6c + Furcht + Ekel + *samyaktva*.
9c = 6c + Furcht + Ekel + Irrglaube.
9d = 7f + Furcht + Ekel.
9e = 7f + Furcht (Ekel) + Irrglaube.
10 = 7f + Furcht + Ekel + Irrglaube.

15 Kombinationen gibt es in *sattā*.

28 *uttara-prakṛtis* = alle.
27 = alle außer dem niederen Glauben.
26 = die vorigen ohne Mischglauben.
24 = alle außer den 4 lebenslänglichen Leidenschaften.
23 = die vorigen ohne Irrglaube.
22 = die vorigen ohne Mischglaube.
21 = die vorigen ohne niederen Glauben.
13 = die vorigen ohne die *apratyākhyānāvaraṇa* und *pratyākhyānāvaraṇa-kaṣāyas*.
12 = die vorigen ohne drittes Geschlecht.
11 = die vorigen ohne weibliches Geschlecht.
5 = die vorigen ohne 6 Nichtleidenschaften.
4 = die vorigen ohne männliches Geschlecht.
3 = die vorigen ohne entflammenden Zorn.
2 = die vorigen ohne entflammenden Stolz.
1 = die vorigen ohne entflammenden Trug.

V. *āyus.*

Da die 4 Arten des *āyus* einander entgegengesetzt sind, kann immer nur 1 *āyus* gebunden werden, immer nur 1 *āyus* sich realisieren. In *sattā* können hingegen 2 *āyus* vorhanden sein; dann nämlich, wenn das *āyus* der nächsten Existenz schon gebunden, das der gegenwärtigen aber noch nicht vollständig abgelaufen ist.

VI. *nāman.*

In *bandha* sind stets die folgenden 9 *prakṛtis* vorhanden (*dhruva*): feuriger und *karman*-Leib, Farbe, Geruch, Geschmack, Fühlbarkeit, „nicht leicht, nicht schwer", Selbstvernichtung, Bildung. — Es gibt 8 Kombinationen:

23 *uttaraprakṛtis* (für unentwickelte 1 sinnige Tiere passend) = Tier-Daseinsstufe und Sukzession + 1 Sinn + irdischer Leib + 6. Figur + unbeweglich + fein (grob) + unentwickelt + individueller (gemeinsamer) Leib + biegsam + unschön + unsympathisch + unsuggestiv + Schande + 9 *dhruvas.*

25 a (für entwickelte 1 sinnige Tiere passend) = Tier-Daseinsstufe und Sukzession + 1 Sinn + irdischer Leib + 6. Figur + Vernichtung anderer + Atmung + unbeweglich + grob (fein) + entwickelt + individueller (gemeinsamer) Leib + fest (biegsam) + schön (unschön) + unsympathisch + unsuggestiv + Ruhm (Schande) + 9 *dhruvas.*

25 b (für unentwickelte 2—3—4—5 sinnige Tiere passend) = Tier-Daseinsstufe und Sukzession + 2 (3, 4, 5) Sinne + irdischer Leib und Glieder + 6. Figur + 6. Fügung + beweglich + grob + unentwickelt + individueller Leib + biegsam + unschön + unsympathisch + unsuggestiv + Schande + 9 *dhruvas.*

25 c (für unentwickelte Menschen passend) = 25 b, jedoch Menschen-Daseinsstufe und Sukzession + 5 Sinne.

26 (für entwickelte 1 sinnige Tiere passend) = Tier-Daseinsstufe und Sukzession + 1 Sinn + irdischer Leib + 6. Figur + Vernichtung anderer + Atmung + unbeweglich + Wärme- (Licht-) Ausstrahlung + grob + entwickelt + individueller Leib + fest (biegsam) + schön (unschön) + unsympathisch + suggestiv + Ruhm (Schande) + 9 *dhruvas.*

28 a (für Götter passend) = Götter-Daseinsstufe und Sukzession + 5 Sinne + Verwandlungsleib und Glieder + 1. Figur + Vernichtung anderer + Atmung + schöne Fortbewegung + beweglich + grob + entwickelt + individueller Leib + fest (biegsam) + schön (unschön) + sympathisch + wohltönend + suggestiv + Ruhm (Schande) + 9 *dhruvas.*

28 b (für Höllenwesen passend) = Höllen-Daseinsstufe und Sukzession + 5 Sinne + Verwandlungsleib und Glieder + 6. Figur + Vernichtung anderer + Atmung + schlechte Fortbewegung + beweglich + grob + entwickelt + individueller Leib + biegsam + unschön + unsympathisch + schlechttönend + unsuggestiv + Schande + 9 *dhruvas.*

29 a (für 2—3—4 sinnige Tiere passend) = Tier-Daseinsstufe und Sukzession + 2 (3, 4) Sinne + irdischer Leib und Glieder + 6. Figur + 6. Fügung + Vernichtung anderer + Atmung + schlechte Fortbewegung + beweglich + grob + entwickelt + individueller Leib + fest (biegsam) + schön (unschön) + schlechttönend + unsympathisch + unsuggestiv + Ruhm (Schande) + 9 *dhruvas.*

29 b (für 5 sinnige Tiere passend) = Tier-Daseinsstufe und Sukzession + 5 Sinne + irdischer Leib und Glieder + 1.—6. Figur + 1.—6. Fügung + Vernichtung anderer + Atmung + schöne (schlechte) Fortbewegung + beweglich + grob + entwickelt + individueller Leib + fest (biegsam) + schön (unschön) + sympathisch (unsympathisch) + wohl (schlecht) tönend + suggestiv (unsuggestiv) + Ruhm (Schande) + 9 *dhruvas.*

29 c (für Menschen passend) = 29 b mit Menschen-Daseinsstufe und Sukzession.

29 d (für Götter passend) = 28 a + *tīrthakara.*

30 a (für 2—3—4 sinnige Tiere passend) = 29 a + Licht-Ausstrahlung.

30 b (für 5 sinnige Tiere passend) = 29 b + Licht-Ausstrahlung.

30 c (für Menschen passend) = 29 c + *tīrthakara.*

30 d (für Götter passend) = Götter-Daseinsstufe und Sukzession + 5 Sinne + Verwandlungsleib und Glieder + Translokationsleib und Glieder + 1. Figur + Vernichtung anderer + Atmung + schöne Fortbewegung + beweglich + grob + entwickelt + individueller Leib + schön + fest + sympathisch + suggestiv + wohltönend + Ruhm + 9 *dhruvas.*

31 (für Götter passend) = 30 d + *tīrthakara.*

1 (wird nur von geistig Hochstehenden gebunden) = Ruhm.

In *udaya* sind 12 Kombinationen möglich. — Die folgenden 12 *prakṛtis* sind *dhruva*, d. h. stets vorhanden: feuriger und *karman*-Leib, „nicht leicht, nicht schwer", fest und biegsam, schön und unschön, Farbe, Geruch, Geschmack, Fühlbarkeit, Bildung. Es ist zu unterscheiden zwischen der Realisation des *karman* während *apāntarāla-gati* (d. h. der Zeit zwischen der alten und der neuen Verkörperung) und der Realisation des *k.* im verkörperten Zustand.

20 *uttara-prakṛtis* (beim *kevalin*) = Menschen-Daseinsstufe + 5 Sinne + beweglich + grob + entwickelt + sympathisch + suggestiv + Ruhm + 12 *dhruva.*

21 a (beim 1 sinnigen Tier im Zwischenzustand) = Tier-Daseinsstufe und Sukzession + 1 Sinn + unbeweglich + grob (fein) + entwickelt (unentwickelt) + unsympathisch + unsuggestiv + Ruhm (Schande)[1] + 12 *dhruva.*

21 b (bei 2—3—4 sinnigen Tieren im Zwischenzustand) = Tier-Daseinsstufe und Sukzession + 2 (3, 4) Sinne + beweglich + grob + entwickelt (unentwickelt) + unsympathisch + unsuggestiv + Ruhm (Schande) + 12 *dhruvas.*

21 c (bei 5 sinnigen Tieren im Zwischenzustand) = Tier-Daseinsstufe und Sukzession + 5 Sinne + beweglich + grob + entwickelt (unentwickelt) + sympathisch (unsympathisch) + suggestiv (unsuggestiv) + Ruhm (Schande) + 12 *dhruvas.*

21 d (bei Menschen im Zwischenzustand) = 21 c mit Menschen-Daseinsstufe und Sukzession.

21 e (beim *kevalin*) = 20 + *tīrthakara.*

21 f (bei Göttern im Zwischenzustand) = 21 c mit Götter-Daseinsstufe und Sukzession, nur entwickelt.

21 g (bei Höllenwesen im Zwischenzustand) = Höllen-Daseinsstufe und Sukzession + 5 Sinne + beweglich + grob + entwickelt + unsympathisch + unsuggestiv + Schande + 12 *dhruvas.*

24 a (bei verkörperten 1 sinnigen Tieren) = Tier-Daseinsstufe + 1 Sinn + gemeinschaftlicher (individueller) Leib + grob (fein) + entwickelt (unentwickelt) + unsympathisch + unsuggestiv + Ruhm (Schande) + unbeweglich + 6. Figur + irdischer Leib + Selbstvernichtung + 12 *dhruvas.*

24 b (bei Windwesen) = 24 a jedoch Verwandlungsleib, grob, entwickelt, Schande.

25 a (bei entwickelten 1 sinnigen Tieren) = 24 a + Vernichtung anderer.

25 b (bei groben Windwesen) = 24 b + Vernichtung anderer.

25 c (bei 5 sinnigen, verwandlungsfähigen Tieren) = Tier-Daseinsstufe + 5 Sinne + beweglich + grob + entwickelt + sympathisch (unsympathisch) + suggestiv (unsuggestiv) + Ruhm (Schande) + Ver-

1) „Ruhm" hat nicht *udaya* zusammen mit „fein" und „unentwickelt".

wandlungsleib und Glieder + 1. Figur + Selbstvernichtung + individueller Leib + 12 *dhruvas.*

25 d (bei verwandlungsfähigen Menschen) = 25 c mit Menschen-Daseinsstufe.

25 e (bei Menschen mit Translokationsleib) = Menschen-Daseinsstufe + 5 Sinne + Translokationsleib und Glieder + 1. Figur + Selbstvernichtung + individueller Leib + beweglich + grob + entwickelt + sympathisch + suggestiv + Ruhm + 12 *dhruvas.*

25 f (bei Göttern) = 25 c mit Götter-Daseinsstufe.

25 g (bei Höllenwesen) = Höllen-Daseinsstufe + 5 Sinne + beweglich + grob + entwickelt + unsympathisch + unsuggestiv + Schande + Verwandlungsleib und Glieder + 6. Figur + Selbstvernichtung + individueller Leib + 12 *dhruvas.*

26 a (bei 1 sinnigen Tieren) = 24 a + Vernichtung anderer + Atmung.

26 b (bei 1 sinnigen Tieren) = 24 a + Vernichtung anderer + Licht-(Wärme-) Ausstrahlung.

26 c (bei Windwesen) = 24 b + Vernichtung anderer + Atmung.

26 d (bei 2—3—4 sinnigen Tieren) = Tier-Daseinsstufe + 2 (3, 4) Sinne + beweglich + grob + entwickelt (unentwickelt) + unsympathisch + unsuggestiv + Ruhm (Schande) + irdischer Leib und Glieder + 6. Figur + 6. Fügung + Selbstvernichtung + individueller Leib + 12 *dhruvas.*

26 e (bei 5 sinnigen Tieren) = Tier-Daseinsstufe + 5 Sinne + beweglich + grob + entwickelt (unentwickelt) + sympathisch (unsympathisch) + suggestiv (unsuggestiv) + Ruhm (Schande) + irdischer Leib und Glieder + 1.—6. Figur + 1.—6. Fügung + Selbstvernichtung + individueller Leib + 12 *dhruvas.*

26 f (bei Menschen) = 26 e, jedoch Menschen-Daseinsstufe.

26 g (bei *kevalins*) = Menschen-Daseinsstufe + 5 Sinne + beweglich + grob + entwickelt + sympathisch + suggestiv + Ruhm + irdischer Leib und Glieder + 1.—6. Figur + 1. Fügung + Selbstvernichtung + individueller Leib + 12 *dhruvas.*

27 a (bei 1 sinnigen Tieren) = 24 a + Vernichtung anderer + Atmung + Wärme-(Licht-)Ausstrahlung.

27 b (bei verwandlungsfähigen 5 sinnigen Tieren) = 25 e + Vernichtung anderer + schöne Fortbewegung.

27 c (bei verwandlungsfähigen Menschen) = 25 d + Vernichtung anderer + schöne Fortbewegung.

27 d (bei Menschen mit Translokationsleib) = 25 e + Vernichtung anderer + schöne Fortbewegung.

27 e (bei *kevalins*) = 26 g + *tīrthakara.*

27 f (bei Göttern) = 25 f + Vernichtung anderer + schöne Fortbewegung.

27 g (bei Höllenwesen) = 25 g + Vernichtung anderer + schlechte Fortbewegung.

28 a (bei 2—3—4 sinnigen Tieren) = 26 d + Vernichtung anderer + schlechte Fortbewegung; nur entwickelt.

28 b (bei 5 sinnigen Tieren) = 26 e + Vernichtung anderer + schöne (schlechte) Fortbewegung.

28 c (bei verwandlungsfähigen 5 sinnigen Tieren) = 25 c + Vernichtung anderer + schöne Fortbewegung + Atmung.

28 d (bei Menschen) = 26 f + Vernichtung anderer + schöne Fortbewegung.

28 e (bei verwandlungsfähigen Menschen) = 25 d + Vernichtung anderer + schöne Fortbewegung + Atmung.

28 f (bei verwandlungsfähigen Menschen) = 25 d + Vernichtung anderer + schöne Fortbewegung + Lichtausstrahlung.

28g (bei Menschen mit Translokationsleib) = 25e + Vernichtung anderer + schöne Fortbewegung + Atmung.

28h (bei Menschen mit Translokationsleib) = 25e + Vernichtung anderer + schöne Fortbewegung + Lichtausstrahlung.

28i (bei *kevalins*) = 26g + Vernichtung anderer + schöne Fortbewegung.

28k (bei Göttern) = 25f + Vernichtung anderer + schöne Fortbewegung + Atmung.

28l (bei Göttern) = 25f + Vernichtung anderer + schöne Fortbewegung + Lichtausstrahlung.

28m (bei Höllenwesen) = 25g + Vernichtung anderer + schlechte Fortbewegung + Atmung.

29a (bei 2—3—4 sinnigen Tieren) = 26d + Vernichtung anderer + schlechte Fortbewegung + Atmung.

29b (bei 2—3—4 sinnigen Tieren) = 26d + Vernichtung anderer + schlechte Fortbewegung + Lichtausstrahlung.

29c (bei 5 sinnigen Tieren) = 26e + Vernichtung anderer + schöne (schlechte) Fortbewegung + Atmung.

29d (bei 5 sinnigen Tieren) = 26e + Vernichtung anderer + schöne (schlechte) Fortbewegung + Lichtausstrahlung.

29e (bei 5 sinnigen, verwandlungsfähigen Tieren) = 25c + Vernichtung anderer + schöne Fortbewegung + Atmung + wohltönend.

29f (bei 5 sinnigen, verwandlungsfähigen Tieren) = 25c + Vernichtung anderer + schöne Fortbewegung + Atmung + Lichtausstrahlung.

29g (bei Menschen) = 29c mit Menschen-Daseinsstufe.

29h (bei verwandlungsfähigen Menschen) = 29e mit Menschen-Daseinsstufe.

29i (bei verwandlungsfähigen Menschen) = 29f mit Menschen-Daseinsstufe.

29k (bei Menschen mit Translokationsleib) = 25e + Vernichtung anderer + schöne Fortbewegung + Atmung + wohltönend.

29l (bei Menschen mit Translokationsleib) = 25e + Vernichtung anderer + schöne Fortbewegung + Lichtausstrahlung + Atmung.

29m (bei *kevalins*) = 26g + Vernichtung anderer + schöne (schlechte) Fortbewegung + Atmung.

29n (bei Göttern) = 25f + Vernichtung anderer + schöne Fortbewegung + Atmung + Lichtausstrahlung.

29o (bei Göttern) = 25f + Vernichtung anderer + schöne Fortbewegung + Lichtausstrahlung + wohltönend.

29p (bei Höllenwesen) = 25g + Vernichtung anderer + schlechte Fortbewegung + Atmung + schlechttönend.

30a (bei 2—3—4 sinnigen Tieren) = 26d + Vernichtung anderer + schlechte Fortbewegung + Atmung + wohl-(schlecht-)tönend.

30b (bei 2—3—4 sinnigen Tieren) = 26d + Vernichtung anderer + schlechte Fortbewegung + Atmung + Lichtausstrahlung.

30c (bei 5 sinnigen Tieren) = 26e + Vernichtung anderer + schöne (schlechte) Fortbewegung + Atmung + wohl-(schlecht-)tönend.

30d (bei 5 sinnigen Tieren) = 26e + Vernichtung anderer + schöne (schlechte) Fortbewegung + Lichtausstrahlung + wohl-(schlecht-)tönend.

30e (bei verwandlungsfähigen 5 sinnigen Tieren) = 25c + Vernichtung anderer + schöne Fortbewegung + Atmung + wohltönend + Lichtausstrahlung.

30f (bei Menschen) = 30c mit Menschen-Daseinsstufe.

30g (bei verwandlungsfähigen Menschen) = 30e mit Menschen-Daseinsstufe.

30h (bei Menschen mit Translokationsleib) = 25e + Vernichtung anderer + schöne Fortbewegung + Atmung + wohltönend + Lichtausstrahlung.

30 i (bei *kevalins*) = **26 g** + Vernichtung anderer + Atmung + gute (schlechte) Fortbewegung + wohl-(schlecht-)tönend.

30 k (bei Göttern) = **25 f** + Vernichtung anderer + schöne Fortbewegung + Atmung + Lichtausstrahlung + wohltönend.

31 a (bei 2—3—4 sinnigen Tieren) = **26 d** + Vernichtung anderer + schlechte Fortbewegung + Atmung + wohl-(schlecht-)tönend + Lichtausstrahlung.

31 b (bei 5 sinnigen Tieren) = **26 e** + Vernichtung anderer + schöne (schlechte) Fortbewegung + Atmung + wohl-(schlecht-)tönend + Lichtausstrahlung.

31 c (bei *kevalins*) = **26 g** + Vernichtung anderer + Atmung + gute (schlechte) Fortbewegung + wohl-(schlecht-)tönend + *tīrthakara*.

8 (bei *kevalins*) = Menschen-Daseinsstufe + 5 Sinne + beweglich + grob + entwickelt + sympathisch + suggestiv + Ruhm.

9 (bei *kevalins*) = **8** + *tīrthakara*.

In *sattā* kommen folgende Kombinationen vor:

93 *uttaraprakṛtis*, alle.

92 = **93** — *tīrthakara*.

89 = **93** — irdischer Leib und dessen Glieder, Verband und Zusammenhalt.

88 = **89** — *tīrthakara*.

86 a = **88** — Höllen-Daseinsstufe und Sukzession.

86 b = **88** — Götter-Daseinsstufe und Sukzession.

80 a = **86 a** — Götter-Daseinsstufe und Sukzession, Verwandlungsleib und Glieder, Verband, Zusammenhalt.

80 b = **86 b** — Höllen-Daseinsstufe und Sukzession, Verwandlungsleib und Glieder, Verband, Zusammenhalt.

***80 c** = **93** — Höllen-Daseinsstufe und Sukzession, Tier-Daseinsstufe und Sukzession, 1—2—3—4 Sinne, unbeweglich, Wärme- und Lichtausstrahlung, fein, gemeinsamer Leib.

***79** = **80 c** — *tīrthakara*.

78 a = **80 a** — Menschen-Daseinsstufe und Sukzession.

78 b = **80 b** — Menschen-Daseinsstufe und Sukzession.

***76** = **80 c** — irdischer Leib, dessen Glieder, Verband, Zusammenhalt.

***75** = **79** — irdischer Leib, dessen Glieder, Verband, Zusammenhalt.

***9** = Menschen-Daseinsstufe + 5 Sinne + beweglich + grob + entwickelt + sympathisch + suggestiv + Ruhm + *tīrthakara*.

***8** = **9** — *tīrthakara*.

VII. *gotra*.

Es kann stets nur eine von beiden *uttara-prakṛtis* gebunden werden, nur eine sich realisieren. In *sattā* können jedoch alle beide vorhanden sein.

VIII. *antarāya*.

Alle 5 Arten sind stets gemeinsam in *bandha*, in *udaya*, in *sattā*.

Die mit * bezeichneten Kombinationen sind nur auf der *kṣapaka-śreṇi* möglich.

Eine Übersicht (*saṃvedha*) der gleichzeitig auftretenden *bandha*-, *udaya*- und *sattā*-Kombinationen einer *mūla-prakṛti* wird unten bei den einzelnen Wesensklassen und Tugendstufen gegeben werden, wo auch eine Übersicht über das gleichzeitige Vorkommen der *mūla-prakṛtis* zu finden ist.

2. *udīraṇā*.

Kg. I, 69a, II, 194b. KP. 122aff. Ps. 1060ff.

udīraṇā „vorzeitige Realisation" ist das vorzeitige Fühlbarwerden der Wirkung des *karman* (*karmapudgalānāṃ yathāsvasthitibaddhānāṃ yad aprāptakāle vedanam udīraṇā bhaṇyate* Kg. I, 69a). Die vorzeitige Realisation wird durch den *yoga* (S. 57) verursacht, gleichviel ob er mit oder ohne *kaṣāyas* ist. Sie kann im allgemeinen überall da stattfinden, wo *udaya* vor sich geht, doch muß von der *sthiti* des vorzeitig zu realisierenden *karman* mehr als eine *āvalikā* übrig sein; ist nur noch eine *āvalikā* übrig, so ist nur *udaya*, nicht *udīraṇā* möglich. Auf die wichtigsten Verschiedenheiten im Stattfinden von *udaya* und *udīraṇā* wird unten bei Besprechung der *guṇasthānas* die Rede sein.

3. *apavartanā* und *udvartanā*[1]).

Ps. 1041ff., KP. 116aff. Tattv. II, 52.

Die Zeit, während der ein *karman* wirkt und die Intensität, mit der es sich äußert, ist bestimmt.

Jedes *karman* kann seine Wirkung aber vergrößern oder verringern. Die vergrößerte Realisation heißt *apavartanā*, die verringerte Realisation *udvartanā*. „*sthityanubhāgayor bṛhatkaraṇam udvartanā, tayor eva hrasvikaraṇam apavartanā*" (KP. 2a). Die wichtigste *apavartanā* ist die von *āyus*, welche bereits oben, S. 26 angedeutet wurde. Ein derartiger vergrößerter Verbrauch des *āyus-karman* ist jedoch nicht bei allen Wesen möglich: bei Göttern, Höllenwesen, bei Menschen in ihrer letzten Existenz, bei *tīrthakaras*, *cakravartins*, *ardhacakravartins*, sowie bei Menschen und Tieren, deren *āyus* unzählige Jahre dauert, ist er ausgeschlossen.

1) Diese Prozesse, sowie der folgende, werden in den Kg.s nicht behandelt. Ich begnüge mich daher hier mit einer Erwähnung des Wichtigsten. Detaillierte Angaben findet man in Ps. und KP.

4. *saṃkrama.*

Ps. 890 ff. KP. 68 b ff. cf. Tattv. VIII, 22 c.

Unter gewissen Umständen kann eine *karman*-Art sich als eine andere realisieren, mag diese nun selbst auch gebunden sein, oder nicht. So kann z. B. gebundenes *mati-jñānāvaraṇa-k.* als ebenfalls gebundenes *śruta-jñānāvaraṇa-k.* zum Ausbruch kommen, oder gebundenes *uccair-gotra-k.* als *nīcair-gotra-k.*, auch wenn letzteres nicht gebunden worden ist. Dieser Übergang eines *k.* in ein anderes heißt *saṃkrama*: „*saṃkramaḥ prakṛtisthityanubhāgapradeśānām anyakarmarūpatayā sthitānām anyakarmasvarūpeṇa vyavasthāpanam*“ (KP. 2 a). Er kann nur unter den *uttara-prakṛtis* einer *mūla-prakṛti* stattfinden, also nicht unter verschiedenen *mūla-prakṛtis*. Er greift auch nicht Platz zwischen den 4 *āyus* und zwischen Glaubensstörung und Wandelsstörung, sowie zwischen den verschiedenen Arten von *darśana-mohanīya-k.*

IV

Die Eigenschaften der Seele.

1. Die Zustände der Seele.

Kg. I, 154 b ff. Lp. XXXVI, 1 ff. Tattv. II, 1—7.

Wir haben die verschiedenen *karmans* an sich und in ihrem Verhältnis zueinander kennen gelernt; im folgenden haben wir die Beziehungen derselben zur Seele (*jīva*) und die durch sie in derselben hervorgerufenen Zustände (*bhāva*) darzustellen.

Beim *jīva* sind 5 Zustände[1]) möglich, die in größerer oder geringerer Zahl gleichzeitig an ihm zur Entfaltung kommen können, nämlich:

1. *pāriṇāmika bhāva*, der Wesenheitszustand. Dieser umfaßt die dem *jīva* an sich zukommenden Eigenschaften, an denen durch das *karman* nichts geändert wird.

2. *audayika bhāva*, der auf ungehinderter Realisation des *karman* beruhende Zustand. Er umfaßt alle akzidentellen Attribute des *jīva*, die durch *udaya* von *karman* an ihm zu Tage treten.

3. *aupaśamika bhāva*, der auf Unterdrückung des *karman* beruhende Zustand. Dieser umfaßt alle Zustände des *jīva*, die

1) Die Kg.s kennen noch einen 6., den *sāṃnipātikabhāva*, der auf dem Zusammenfallen mehrerer Zustände beruht. Dieser, der auch im Tattv. nicht erwähnt wird, kann hier unberücksichtigt bleiben, da er lediglich durch Vereinigung von zwei oder mehr *bhāvas* zustande kommt.

sich an ihm zeigen, wenn die (*mohanīya-*)*karmans* unterdrückt worden sind, d. h. wenn sie zwar noch existieren, aber durch strenge Selbstbeherrschung niedergekämpft sind, so daß sie sich nicht realisieren können. Der *aupaśamika bhāva* gleicht dem Zustand des Wassers, bei welchem der trübende Schlamm durch Zusatz von *kataka*-Nuß zu Boden geschlagen worden ist.

4. *kṣāyika bhāva*, der auf Vernichtung des *karman* beruhende Zustand. Dieser umfaßt all' dasjenige, was sich am *jīva* entfaltet, wenn das *karman* restlos geschwunden ist. Er gleicht der Klärung des Wassers, die durch Entfernung des Schmutzes entsteht.

5. *kṣāyopaśamika* (*miśra*) *bhāva*, der gemischte Zustand. Bei ihm ist das *karman* im *jīva* noch vorhanden, realisiert sich aber nicht. Während jedoch der *jīva* im *aupaśamika bhāva* das *karman* so vollständig unterdrückt hat, daß er seine Wirkung überhaupt nicht mehr spürt, empfindet er im *miśra bhāva* noch das Vorhandensein von *karma-pradeśas*, wenn diese auch nicht in *udaya* gelangen und keine Intensität (*anubhāva*) besitzen[1]). Die Unwirksamkeit des *karman* ist daher eine geringere als in den beiden vorhergehenden Zuständen, weshalb der *kṣāyopaśamika bhāva* ihnen im Range nachsteht.

Den Namen „*kṣāyopaśamika*" oder „*miśra*" verdankt dieser Zustand dem Umstande, daß bei ihm das *karman* teils vernichtet, teils unterdrückt ist. „*kṣayaś ca samudīrṇasyā 'bhāvaḥ, upaśamaś cā 'nudīrṇasya viṣkhambhitodayatvaṃ tābhyāṃ nirvṛttaḥ kṣāyopaśamikaḥ*" (Kg. I, 155 a). Diese Definition ist jedoch nicht eindeutig, weil auch beim *aupaśamika bhāva* das realisierte *karman* vernichtet und das noch nicht realisierte unterdrückt ist; das charakteristische Merkmal, das Empfinden der *karmapradeśas* ist jedoch nicht ausgesprochen. Der terminus technicus für diesen Zustand ist daher kein sehr glücklich gewählter. Das macht es begreiflich, daß er von den älteren Erklärern der Jainaphilosophie nicht klar erfaßt werden konnte.

Im folgenden gebe ich die Unterarten (*bheda*) der genannten Zustände. Ich weiche hier jedoch von der gegebenen Reihenfolge insofern ab, als ich die *bhāvas* in ihrer natürlichen Rangordnung anführe.

Der Wesenheitszustand hat 3 Unterarten: 1. *jīvatva*, die geistige Natur der Seele. 2. *bhavyatva*, Erlösungsfähigkeit. 3. *abhavyatva*, Unfähigkeit zur Erlösung. Als Wesenheitszustände der Seele könnten auch noch aufgeführt werden Ewigkeit, Aktivität u. a. m. Doch sind diese *pāriṇāmika-bhāvas* auch anderen Substanzen eigen, weshalb hier nur die dem *jīva* eigentümlichen

1) „*kṣayopaśame hy udayo 'py asti pradeśatayā karmaṇo vedanānujñānāt na tv asāv iti vighātāya anubhāvaṃ punar na tatra vedayate, upaśame tu pradeśakarmā 'pi nā 'nubhavati manāg api no 'dayo 'yaṃ viśeṣa*" (Siddhasenas Comm. zu Tattv. II, 1).

Zustände aufgeführt werden. Über *bhavyatva* und *abhavyatva* s. S. 79.

Der *audayika-bhāva* hat 21 Unterarten. 1. *asiddhatva*, der Zustand der Unheiligkeit, das Fehlen der geistigen Vollkommenheit. 2. *aǰñāna*, Unwissenheit. 3. *asaṃyama*, mangelnde Selbstzucht, die durch die Realisation der *pratyākhyānāvaraṇa-kaṣāyas* bewirkt wird. 4. *mithyātva*, Irrglaube, verursacht durch Realisation des *mithyātva-mohanīya*. 5.—8. Die 4 *kaṣāyas*, Zorn, Stolz, Trug, Gier, verursacht durch *udaya* von *kaṣāya-mohanīya*. 9.—11. Die 3 Geschlechter, bewirkt durch *udaya* der betr. *nokaṣāya-mohanīyas*. 12.—15. Die 4 Daseinsstufen, verursacht durch Realisation der betr. *gati-karmans*. 16.—21. Die 6 *leśyās* (Seelenfarben), s. S. 59. — Alle die hier aufgeführten 21 *bhāvas* entstehen am *ǰīva* durch ungehinderte Realisation von *karman*. Es müßten hier von Rechtswegen noch viele andere *bhāvas* angeführt werden, die ebenfalls durch *udaya* von *karman* entstehen. Da aber in den *Pūrvaśāstras* stets nur diese 21 genannt werden, hat sich diese Zählung eingebürgert (Kg. I, 156 a) und die vielen anderen *audayika-bhāvas* werden als implizite bezeichnet gedacht.

Der *kṣāyopaśamika-bhāva* umfaßt 18 Unterarten, nämlich: 1.—10. alle Erkenntnisarten (*upayoga*) mit Ausnahme von Allwissen und Allschauen (s. S. 55). 11.—15. Die 5 Fähigkeiten (*labdhi*) des Gebens, Nehmens, Genusses, Nießbrauchs und Wollens (s. S. 34). Alle die bisher besprochenen Zustände sind durch Unterdrückung oder Vernichtung des *ǰñānāvaraṇa-*, *darśanāvaraṇa-* und *antarāya-karman* entstanden. Da aber die betr. *karmans* nicht gänzlich unwirksam gemacht sind, besitzt der *ǰīva* die *upayogas* und *labdhis* nur in größerem oder geringerem Maße, nicht wie die *kṣāyikas* absolut. 16. *samyaktva* (ein niedriger Grad des) Glaubens. 17. *deśavirati*, teilweise Selbstzucht, entstanden durch Unterdrückung und Vernichtung der *apratyākhyānāvaraṇa-kaṣāyas*. 18. *sarvavirati* (ein niedrigerer Grad der) vollständigen Selbstzucht.

Der *aupaśamika-bhāva* hat 2 Unterabteilungen. 1. *samyaktva*, wahrer Glaube und 2. *cāritra*, rechter Wandel. Beide Zustände sind durch Unterdrückung der *darśana-* bezw. *cāritra-mohanīyas* hervorgegangen. Sie stehen daher relativ höher als die entsprechenden der *kṣāyopaśamikas*, dagegen relativ tiefer als die der *kṣāyikas*.

Der *kṣāyika-bhāva* hat 9 Unterarten: 1. *samyaktva*, wahrer Glaube in höchster Potenz, entstanden durch restlose Vernichtung von *darśana-mohanīya*. 2. *cāritra*, vollkommenster Wandel (sog. *yathākhyāta*), verursacht durch gänzlichen Schwund des *cāritra-mohanīya*. 3. Allwissenheit und 4. Allschauen, infolge völliger Vernichtung der sie verhüllenden *karmans*. 5.—9. Die 5 Fähigkeiten (*labdhi*) des Gebens, Nehmens, Genusses, Nießbrauchs und Wollens in absoluter Weise, da jegliches *antarāya-karman* restlos getilgt ist.

Die Lehre von den Zuständen der Seele ist in ihrer Ausführung entschieden schematisch; die Annahme der Unterarten ist (besonders beim *audayika bhāva*) willkürlich. Von Bedeutung ist diese Theorie für das jainistische System dadurch, daß sie es ihm ermöglicht, genau zu bestimmen, welche Zustände einer Seele aus der Wesenheit ihrer selbst folgen, welche durch Realisation des *karman* hinzukommen, und welche durch Unwirksammachung des *karman* entstanden sind. Bei einem Wesen, das den rechten Glauben aber noch nicht Selbstzucht besitzt (*avirata-samyagdṛṣṭi*), sind z. B. folgende Zustände möglich: 2 *pāriṇāmika: jīvatva* und Erlösungsfähigkeit; 19 *audayika*, d. h. alle außer Irrglaube und Unwissenheit; 12 *kṣāyopaśamika*, nämlich 5 *labdhis*, 3 Arten von Wissen, 3 Arten von Schauen und *kṣāyopaśamika-samyaktva*; 1 *aupaśamika*, nämlich das *aupaśamika-samyaktva*; 1 *kṣāyika*, nämlich die *kṣāyika*-Form des wahren Glaubens. Im ganzen sind also 36 Zustände möglich. Die Zahl der tatsächlich vorkommenden ist natürlich viel geringer und in jedem einzelnen Fall verschieden. Denn es bedarf wohl keiner Erwähnung, daß ein *jīva* nur eine Art des *samyaktva* besitzen, nur einer der 4 Daseinsstufen angehören, nur eine von den 6 *leśyās* haben kann usw.

Von den im vorstehenden genannten 53 Zuständen der Seele sind die *kaṣāyas* und *vedas* bei Gelegenheit der Besprechung der *karman*-Arten schon ausreichend behandelt worden. Die übrigen, also die verschiedenen Arten der Erkenntnis (*upayoga*), der Aktivität (*yoga*), der Seelenfarbe (*leśyā*), des Glaubens (*darśana*), Wandels (*cāritra*) und der Daseinsstufe (*gati*) werden im folgenden erörtert werden.

2. Die Erkenntnisfähigkeit (*upayoga*) der Seele.

Kg. I, 100 a, 133 b, II, 10 a. Ps. 10 f. Lp. III, 701 ff. Tattv. II, 8, 9 u. a.

Das erste und wichtigste Charakteristikum der Seele (*jīva*) ist ihre Erkenntnisfähigkeit. Wenn sie vom störenden Einfluß des Stoffes gänzlich frei ist, vermag sie alles in Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft zu erkennen, alle Substanzen und alle Zustände derselben. Ist sie jedoch mit *karman*-Stoff infiziert, so verschwindet diese absolute Erkenntnis. Der Stoff verhüllt die Allerkenntnis der Seele, so wie ein dichter Wolkenschleier das Licht der Sonne verhüllt. Gleichwie aber, wenn die Sonne auch verborgen ist, doch etwas Licht durch die Wolken hindurchbricht, so bleibt auch trotz der Einwirkung des Stoffes dem *jīva* ein Bruchteil seiner Erkenntnisfähigkeit erhalten, denn, verlöre er auch diese, so wäre er kein *jīva* mehr. Dieser Bruchteil der Erkenntnis ist bei den verschiedenen Wesen von verschiedener Größe. Bei einigen ist er sehr bedeutend: sie vermögen abwesende materielle Dinge und

sogar die Gedanken anderer durch transzendente Wahrnehmung zu erkennen, bei den meisten ist er jedoch nur gering, da sie nur durch sinnliche Wahrnehmung erkennen.

Das Vorstellen eines Dinges kann von 2 Arten sein: entweder es beschränkt sich auf das Erfassen desselben in seinen allgemeinen Umrissen, in seiner begrifflichen Allgemeinheit, dann heißt es *darśana* „Schauen"; oder es erfaßt ein Ding mit seinen individuellen Attributen, dann heißt es *jñāna* „Wissen". *darśana* ist also formaliter nicht bestimmtes Vorstellen (*anākāra-upayoga*), *jñāna* formaliter bestimmtes Vorstellen (*sākāra-upayoga*) [1]).

darśana kommt in 4 Arten vor, nämlich als:

1. *cakṣur-darśana*, wenn es durch das Auge vermittelt ist,
2. *acakṣur-darśana*, wenn es durch die übrigen 4 Sinne und *manas* vermittelt ist,
3. *avadhi-darśana*, wenn es ohne Vermittelung von Organen von selbst eintritt,
4. *kevala-darśana*, wenn es unbegrenzt, absolut und unmittelbar ist.

Das *acakṣur-darśana* ist bei allen Wesen vorhanden, das *cakṣur-darśana* bei allen, welche ein Sehorgan haben. Das *avadhi-darśana*, die übersinnliche Erkenntnis körperlicher Dinge, ist nur bei Göttern und Höllenwesen von Geburt an vorhanden, kann aber auch bei entwickelten, vernünftigen Tieren und Menschen durch *kṣayopaśama* entstehen. Das *kevala-darśana* kommt nur bei *kevalins* vor, bei Menschen, deren *darśanāvaraṇa-k.*s restlos vernichtet sind.

Von *jñāna* gibt es 5 Arten, nämlich:

1. *mati-jñāna*, die durch die 5 Sinne und *manas* vermittelte Erkenntnis.
2. *śruta-jñāna*, die Erkenntnis, die auf der Deutung von Zeichen beruht, das Verstehen von Worten, Schriften, Gesten usw.
3. *avadhi-jñāna*, die ohne Vermittelung von Organen eintretende transzendente Erkenntnis körperlicher Dinge.
4. *manaḥparyāya-jñāna*, die ohne Vermittelung von Organen eintretende transzendente Erkenntnis der Gedanken anderer.
5. *kevala-jñāna*, die unbegrenzte, absolute, unmittelbare Allwissenheit.

Das *kevala-jñāna* ist nur bei *kevalins*, das *manaḥparyāya-jñāna* nur bei geistig sehr hochstehenden Menschen vorhanden, die den rechten Glauben haben. Die 3 anderen Wissensarten können jedoch — das *avadhi-jñāna* mit ähnlicher Beschränkung wie das entsprechende *darśana* — bei allen vernünftigen Wesen, auch bei Ungläubigen, vorkommen. Da das Wissen aber ein

1) *ākāraḥ prativastu niyato grahaṇapariṇāmaḥ, „āgāro u viseso" iti vacanāt.* (Ps. 12.) — Vgl. hierzu oben S. 21 f.

schlechtes (*kutsita*) ist, so lange es nicht vom rechten Glauben sekundiert wird, weil der Ungläubige „Seiendes und Nichtseiendes unterschiedslos und willkürlich auffaßt", wird das *jñāna* des *mithyādṛṣṭi* als *a-jñāna* „schlechtes Wissen, Unwissenheit" bezeichnet. So kommen zu den obigen 5 Arten des Wissens noch 3 weitere hinzu, nämlich die *ajñānas* der genannten 3 Wissensarten (*mati-, śruta-, avadhi-ajñāna*). Alle *jīvas* haben demnach so lange *ajñāna*, bis sie den rechten Glauben erlangt haben, aber *jñāna* vom Moment der Erreichung von *samyaktva* an; „*sarvajīvānāṃ prathamam ajñānaṃ, paścāc ca samyaktva-lābhe sati jñānam* (Ps. 12). Wesen, deren Glaube aus wahren und falschen Elementen besteht, haben teils *jñāna*, teils *ajñāna*.

Bei den weltlichen Seelen kommen 1 bis 4 von den 8 Arten des Wissens und 1 bis 3 von den Arten des Schauens vor. Die *kevalins* hingegen haben nur *kevala-jñāna* und *kevala-darśana*, sei es, weil in diesen beiden schon alle Arten des Wissens und Schauens implizite vorhanden sind — so wie in dem Besitz eines Dorfes auch der Besitz seines Grund und Bodens einbegriffen ist (Kg. II, 11 a) — sei es, weil die absolute Erkenntnis alle Teilerkenntnisse so überstrahlt, daß sie nicht mehr beachtet werden, wie die Gestirne bei Sonnenaufgang (Lp. III, 964).

3. Die Aktivität der Seele.

Kg. I, 85 b ff., 98 b ff., 123 a ff., 146 a; II, 44 a ff., 93 b, 99 a ff., 102 b. KP. 3 à ff. Ps. 4 ff., 17 f., 32 f., 88 f., 719 ff. Lp. III, 1243. Tattv. II, 26, V, 44, VI, 1, 7, 9. Gandhi 57.

Der *jīva* besitzt nicht nur Erkenntnisfähigkeit, sondern auch Aktivität. Die jainistische Philosophie steht hierin ebenso wie Nyāya- und Vaiśeṣika auf dem Standpunkte des Kriyāvāda, im Gegensatz zu den meisten anderen Systemen der Inder, die der Seele jede Tätigkeit absprechen.

Die Seele hat *vīrya* „Energie", „infinite capacities of activity" (Jhaveri 25). Diese Eigenschaft kommt zur vollen Entfaltung nur dann, wenn der *jīva* von allen *karman*-Stoffen frei ist. So lange das *vīrya-antarāya-karman* wirkt, ist das *vīrya* zwar nicht gänzlich aufgehoben, aber doch außerordentlich beschränkt. Es entfaltet sich nicht spontan, wie bei den befreiten Seelen, sondern ist an den Stoff gebunden. Es bedarf eines Organs als „begleitender Ursache" (*sahakārikāraṇa*) um wirken zu können, es bedarf des Mediums von Körper, Sprachorgan und *manas* um sich zu äußern. Diese an den Stoff gebundene Form des *vīrya* heißt *yoga* (Betätigung)[1].

1) *kāyādikaraṇayuktasyā 'tmano vīryapariṇatir yoga ucyate* (Sthāṇāṅgasūtra, Ṭīkā, Benares 1880, p. 26 a).

Das Wesen des *yoga* besteht in der Bewegung der Teilchen in der Seele (*vīryaṃ spandanārūpaṃ yathāsaṃbhavaṃ sūkṣma-bādara-parispanda-rūpa-kriyātmakam*, Ps. 721). Er attrahiert die Stoffe, die für Leib, Sprachorgan und *manas* nötig sind, setzt sie in die spezifische Wesenheit dieser Organe um und emittiert sie schließlich wieder. Weil er der Seele ständig Stoffe zuführt, ist er die Hauptursache für die Assimilation neuen *karmans*; eine Erlösung ist daher nur möglich, wenn jeglicher *yoga* geschwunden ist.

Die Betätigung der Seele ist eine dreifache, sie besteht in Gedanken, Worten und Werken, ist also durch *manas*, das Sprachorgan und den Körper hervorgerufen. Die beiden ersten Arten der Betätigung zerfallen in je 4 Gruppen, die letzte in 7:

I. *mano-yoga*. Betätigung des Denkorgans. Diese ist von 4 Arten.

1. *satya* „wahr". Das *manas* beschäftigt sich mit dem Denken an eine Sache, die wahr ist.

2. *asatya* „unwahr". Das *manas* denkt etwas, das nicht wahr ist.

3. *satyamṛṣā* „wahr und unwahr". Das *manas* denkt etwas, das zum Teil wahr, zum Teil unwahr ist. Z. B. es denkt: „Das ist ein Aśoka-Wald". In Wirklichkeit handelt es sich aber um einen Wald, in dem sich zwar viele Aśoka-Bäume befinden, in dem aber auch noch Dhavala-, Khadira-, Palāśa- u. a. Bäume wachsen.

4. *asatyāmṛṣā* „weder wahr noch unwahr". Das *manas* denkt etwas, das außerhalb der Sphäre von wahr und unwahr liegt, z. B. „Devadatta gib mir die Kuh!"

II. *vāg-yoga*. Betätigung der Sprache. Die 4 Arten entsprechen denen von *mano-yoga*.

III. *kāya-yoga*. Betätigung der Leiber, nämlich:

1. *audārika-kāya-yoga*. Betätigung des irdischen Leibes.
2. *vaikriya-kāya-yoga*. Betätigung des Verwandlungsleibes.
3. *āhāraka-kāya-yoga*. Betätigung des Translokationsleibes.
4. *kārmaṇa-kāya-yoga*. Betätigung des *karman*-Leibes; äußert sich hauptsächlich während des Zeitraums zwischen Tod und Wiederverkörperung.
5. *audārika-miśra-kāya-yoga*. Betätigung des irdischen Leibes, gemischt mit Betätigung des *karman*-Leibes.
6. *vaikriya-miśra-kāya-yoga*. Betätigung des Verwandlungsleibes, gemischt mit der des *karman*-Leibes, oder mit der des *audārika*-Leibes.
7. *āhāraka-miśra-kāya-yoga*. Betätigung des Translokationsleibes, gemischt mit der des irdischen Leibes.

Die 3 letztgenannten Arten der Betätigung finden statt, solange der irdische Leib, bezw. einer von den andern beiden Leibern, noch nicht ganz entwickelt ist, also wenn mit dem *karman*-Leib ver-

bunden kurz nach der Geburt, oder wenn mit dem irdischen Leib verbunden während der Zeit, wo der Translokations- oder Verwandlungsleib der Asketen noch nicht ganz fertig ist.

Die Betätigung des feurigen Leibes wird nicht besonders gezählt, weil dieser stets mit dem *karman*-Leib verbunden ist.

Die Aktivität ist am geringsten bei den niedrigsten Lebewesen (den *sūkṣmanigodas*), sie nimmt zu mit der immer höher werdenden Organisation. Auch die Mannigfaltigkeit der Betätigung wächst mit der Wesensklasse, der entwickelte *sūkṣma-ekendriya* hat nur *audārika-kāya-yoga*, während beim fünfsinnigen denkenden Wesen alle 15 *yogas* vorkommen können. Zum Zweck der Verhinderung des *bandha* von schlechten *karmans* muß die Betätigung des Körpers, der Sprache und des Denkorgans reguliert werden. Ist durch ständige Selbstzucht (*saṃyama*) schließlich der Zustand der Heiligkeit erreicht und durch Schwund der *antarāya-karmans* das absolute *vīrya* erlangt worden, so wird erst die gröbere, dann die feinere Betätigung von Körper, Sprache und *manas* ausgeschaltet. Der Heilige ist damit ein *ayogi-kevalin* geworden und besitzt von nun an in alle Ewigkeit das an keinerlei Organe gebundene, der Einwirkung der Stoffe gänzlich entzogene, unendliche *vīrya*.

4. Die *leśyās*.

Kg. I, 92b, 95a, 101bff., 112b, 155b. Ps. 27. Lp. III, 284ff., XXXVI, 54. J. S. II, 196ff.

Nach dem moralischen Wert ihrer Betätigung — und dementsprechend auch nach der Art des *karman*, das sie binden — lassen sich die *jīvas* in 6 Kategorien einteilen, von denen die erste durch den Besitz der größten Sündhaftigkeit charakterisiert ist, während jede folgende immer besser wird und die letzte schließlich im Zustande der höchsterreichbaren Reinheit dasteht. Die Zugehörigkeit zu einer von diesen 6 Klassen prägt sich bei der Seele äußerlich darin aus, daß sie, die von Natur von allen sinnlich-wahrnehmbaren Bestimmungen frei ist, Farbe, Geruch, Geschmack und Fühlbarkeit, kurz einen fest ausgeprägten Typus erhält, der sie — allerdings in einer für unsere Sinne nicht erkennbaren Weise — von anderen Seelen unterscheidet. Dieser Seelentypus heißt *leśyā*[1]).

1) Die Erklärung des Wortes ist schwierig; Jacobi leitete es von *kleśa* ab, Charpentier von *leśa*, Kg. I, 92b etymologisiert „*liśyate śliṣyate karmaṇā sahā 'tmā 'naye 'ti leśyā*". Über das Wesen der *leśyās* gibt es nach Kg. I, 156a drei Theorien: die einen halten sie für ein Produkt (*niṣyanda*) der *kaṣāyas*, andere für einen *pariṇāma* des *yoga*, wieder andere für einen *pariṇāma* der 8 *k.s.* Bei dem hier dargestellten System scheint mir die *yoga*-Erkl. am Platze zu sein, weil die *leśyā* gleichzeitig mit dem *yoga* (im 13. *guṇasthāna*) verschwindet, während auch noch nach dem Schwund der *kaṣāyas* (im 12. *guṇasth.*) *leśyā* vorhanden ist, *karman*

Die einzelnen *leśyās* werden nach den Farben, die sie den Seelen verleihen, wie folgt unterschieden[1]):

1. *kṛṣṇa*, schwarz,
2. *nīla*, dunkel,
3. *kāpota*, grau,
4. *tejas*, feurig,
5. *padma*, rosig,
6. *śukla*, weiß.

Das Wesen der *leśyās* wird durch 2 Beispiele verdeutlicht.

6 Männer sehen einen Jambu-Baum, der voll ist von reifen Früchten. Sie wollen die Früchte verzehren, doch ist das Hinaufklettern lebensgefährlich. Sie überlegen daher, wie sie in den Besitz der Jambus gelangen können. Der 1. schlägt vor, den Baum von der Wurzel aus umzuhacken. Der 2. rät, nur die Äste abzuhauen, der 3. empfiehlt nur die Zweige, der 4. nur die Büschel abzuschneiden. Der 5. will nur die Früchte abpflücken, der 6. schließlich sagt, man solle nur die zu Boden gefallenen Früchte aufsammeln und essen. Hier hat der 1. eine schwarze, der 2. eine dunkle, der 3. eine graue, der 4. eine feurige, der 5. eine rosige, der 6. eine weiße *leśyā*[2]).

Das zweite Gleichnis erzählt von 6 Räubern, die ein Dorf überfallen wollen. Der 1. Räuber will alle Wesen, 2- und 4-füßige, töten, der 2. nur die Menschen, der 3. nur die Männer, der 4. nur die Bewaffneten, der 5. nur die Kämpfenden. Der 6. rät, nur die Schätze zu nehmen, aber niemanden zu morden. Die Erklärung des Gleichnisses ist ebenso wie die des vorigen.

Die Träger der *leśyās* werden Kg. I, 93 in folgender Weise beschrieben: Der feindselige, mitleidlose, grausame, rohe, gottlose Mensch, der eine böse Zunge hat und dem es Vergnügen macht, andere Wesen zu quälen, hat die schwarze *leśyā*; der betrügerische, bestechliche, wankelmütige, gleißnerische, wollüstige, hat die dunkle; der unüberlegsame, der das Schlechte bei allen Taten nicht be-

---

aber (im 14. *guṇasth.*) auch noch nach dem Verschwinden der *leśyā* besteht. Vgl. dazu auch Sthānāṅga-Sūtra (Benares 1880) p. 25b — Ps. 721 bezeichnet *yoga* geradezu als *saleśyaṃ vīryam*.

1) Daß gewissen Gemütszuständen und Seelen, welche diese hegen, Farben zugeschrieben werden, ist in Indien — und nicht nur dort — eine häufige Erscheinung. Mahābh. XII, 286, 33 (ed. Kumbakona) heißt es: „*saḍjīvavarṇāḥ paramaṃ pramāṇaṃ, kṛṣṇo dhūmro nīlam athāsya madhyam | raktaṃ punaḥ sahyataraṃ sukhaṃ tu hāridravarṇaṃ susukhaṃ ca śuklam*“ und Mahābh. XII, 186, 5: „*brāhmaṇānāṃ sito varṇaḥ kṣatriyāṇāṃ tu lohitaḥ | vaiśyānāṃ pītako varṇaḥ śūdrāṇāṃ asitas tathā*“. Auch die Ājīvika-Sekte klassifizierte die *jīvas* nach Farben (s. Hörnle, ERE 1, 262). Interessant ist es, daß auch die indische Poetik den *rasas* Farben zuteilt: „*Śyāmo bhavati śṛṅgāraḥ sito hāsyaḥ prakīrtitaḥ | kapotaḥ karuṇaś caiva rakto raudraḥ prakīrtitaḥ || gauro vīraś ca vijñeyaḥ kṛṣṇaś caiva bhayānakaḥ nīlavarṇas tu bībhatsaḥ pītaś caiv' ādbhutaḥ smṛtaḥ ||* (Bhāratīyanāṭyaśāstra VI, 42. 43).

2) Dieses Gleichnis ist sehr beliebt, man findet es daher auch vielfach bildlich dargestellt. Erzählt wird es bereits von Gandhi, Jain Philosophy, p. 84 und (mit einer geringen Modifikation) von Mrs. Stevenson, p. 57.

denkt, der zornige, hat die graue; der kluge, der die Entstehung neuen *karmans* hemmt, der freigebige, ehrenhafte, der der Religion freundlich gesinnt ist, hat die feurige; der mitleidige, Gaben spendende, charakterfeste, verständige hat die rosige; der fromme, der gute Taten vollbringt, leidenschaftslos und unparteiisch ist, hat die weiße *leśyā*[1]).

Die hier genannten Emotionen sind nur die Grundstimmungen der Seele, bei jeder *leśyā* sind daher verschiedene Gerade der Intensität zu unterscheiden. Es darf deshalb nicht verwundern, wenn wir später sehen, daß die schlechtesten *leśyās* noch bei hohen Entwicklungsstufen der Seele vorkommen, wenn teilweise oder vollständige Selbstzucht bereits erlangt worden ist. Die *leśyās* charakterisieren eben nur den Gemütszustand einer Seele, ohne daß gerade die geschilderten Eigenschaften bei ihr in so ausgeprägter Weise hervorzutreten brauchten.

Erwähnt zu werden verdient schließlich noch, daß ein Wesen bei seiner Geburt zunächst die *leśyā* hat, die es bei seinem Tode in der vorhergehenden Existenz besaß („*jallese marai tallese uvavajjai*" Kg. I, 117 b); späterhin kann sich die *leśyā* dann ändern.

Die Heiligen, die keinen *yoga* mehr haben, und die Siddhas haben keine *leśyā*.

5. Der Glaube (*darśana*).

Kg. I, 112 bf. u. a. P. 27. Lp. III, 596 ff. Tattv. I, 2 f.

„Rechtes Glauben ist das Für-wahr-halten der Wahrheiten" (Tattv. I, 2), das unerschütterliche Überzeugtsein von der absoluten Wahrheit der Lehren der jainistischen Religion. Das *samyagdarśana* ist eine essentielle Eigenschaft des *jīva*. Infolge der Assimilation von *mohanīya-karman* ist der rechte Glaube gänzlich verschwunden; wird das *karman* in geringerem oder größerem Umfange in seiner Wirksamkeit gehemmt, so kommt der rechte Glaube in entsprechend kleinerem oder bedeutenderem Maße zum Vorschein; ist das *karman* gänzlich vernichtet, so tritt der absolute rechte Glaube vollständig in Erscheinung.

Vom vollkommenen Irrglauben bis zum vollkommenen rechten Glauben sind im ganzen 6 Arten des Glaubens möglich.

1. *mithyātva*, Irrglaube, das Nichtglauben an die Lehre Mahāvīras und das Glauben an falsche Lehren. Es gibt 5 Arten desselben (Kg. I, 149 a; Gandhi 54):

a) *ābhigrahika* durch Für-wahr-halten einer bestimmten falschen Lehre entstanden.

---

1) Vgl. hierzu auch die Darstellung des Charakters (*lakṣaṇa*) der *leśyās* in Utt. 34, 21 ff. (JS. II, 199).

b) *anābhigrahika* ohne Annahme einer bestimmten falschen Lehre, durch Gleichgültigkeit und Indifferenz entstanden.

c) *ābhiniveśika* durch hartnäckige Vorliebe für etwas, das als falsch gilt, entstanden.

d) *sāṃśayika* durch Zweifel entstanden.

e) *anābhoga* „durch mangelnde Einsicht verursacht", d. h. durch die Unfähigkeit, die Wahrheit in sich aufzunehmen[1]).

2. *sāsvādana-samyaktva* „ein Geschmack des rechten Glaubens". Es ist dies ein nur wenige Momente anhaltendes Empfinden des rechten Glaubens, das bald dem Irrglauben Platz macht. Der Name wird in folgender Weise erklärt. Ein Mensch, der nicht weiß, ob er Milchreis gegessen hat, schmeckt deutlich den Geschmack des Milchreises im Moment, wo er ihn durch Erbrechen wieder von sich gibt. So empfindet auch ein Mensch, dessen verwirrter Sinn auf den Irrglauben gerichtet ist, einen momentanen Geschmack des rechten Glaubens, wenn er ihn ausspeit.

3. *samyagmithyātva* „Mischglaube", das unterschiedslose Fürwahr-halten von Wahrem und Falschem. Diese Art des Glaubens heißt auch *miśra*, vgl. oben S. 23.

4. *kṣāyopaśamika* oder *vedaka samyaktva* „niederer rechter Glaube". Dieser entsteht durch das Empfinden der giftfreien *mithyātva*-Stoffe (*nirvalita-madana-kodravarūpaṃ mithyātvam eva samyaktvam*), vgl. S. 24.

5. *aupaśamika samyaktva* durch Unterdrückung des Glaubensstörung hervorrufenden *karmans* entstandener rechter Glaube.

6. *kṣāyika samyaktva* durch restlose Vernichtung des Glaubensstörung hervorrufenden *karmans* entstandener rechter Glaube.

6. Der Wandel.

Kg. I, 107 a ff. Jacobi zu Tattv. IX, 18, JS. II, 157. W. Schubring zu Kalpasūtra VI, 14.

Ist der *jīva* vom Einfluß der *cāritra-mohanīya-karmans* frei, so besitzt er vollkommenen reinen Wandel. Die *anantānubandhi-* und *apratyākhyānāvaraṇa-kaṣāyas* verhindern diesen jedoch gänzlich und machen jegliche Selbstzucht (*saṃyama* oder *virati*) überhaupt unmöglich; so lange sie wirken, ist der *jīva* im Zustande der *avirati*. Die mangelnde Selbstzucht bezieht sich auf die Objekte der 5 Sinne und des *manas* sowie auf die Schädigung der 4 Arten von Elementarwesen, der Pflanzen und der Wesen mit beweglichem Körper, ist also von 12 Arten.

Sind die beiden schlimmsten Arten der Leidenschaften ausgeschaltet, so besitzt der *jīva* teilweise Selbstzucht (*deśavirati*). Diese äußert sich hauptsächlich in dem Ablassen von der Tötung beweglicher Wesen. (Näheres s. Gandhi p. 116).

1) *ābhoga* = *sūkṣmadṛṣṭi* nach einer Mitteilung Professor Jacobi's.

Wenn auch die *pratyākhyānāvaraṇa-kaṣāyas* unwirksam gemacht worden sind, entsteht vollkommene Selbstzucht (*sarvavirati*), d. h. rechter Wandel (*cāritra*). Es werden 5 Grade des Wandels unterschieden:

1. *sāmāyika* der Wandel auf der Vorstufe der Selbstzucht.
2. *chedopasthāpana* der Wandel (des Mönches) bei Beginn seiner (geistlichen) Anziennität.
3. *parihāraviśuddhi* der Wandel, der durch besondere Kasteiung hervorgerufen wird.
4. *sūkṣmasaṃparāya* derjenige Wandel, bei dem die Leidenschaften höchstens in subtiler Form sich äußern.
5. *yathākhyāta* der ganz vollkommene Wandel, der entsteht, wenn alle Leidenschaften unwirksam gemacht worden sind.

V.

Daseinsstufen und Wesensklassen.

Erklärung Kg. I, 95 b, Ps. 13. *guṇa-sthānas* Kg. I, 97 b. *yoga* Kg. I, 99 a, Ps. 17. *upayoga* Kg. I, 99 b, Ps. 19. *leśyā* Kg. I, 101 b. *mārgaṇā-sthānas* Kg. I, 115 b, Ps. 92. *alpabahutva* Kg. I, 137 a, Ps. 125. *bandha-svāmitva* Kg. I, 81 b. Ps. 511. Tattv. II—IV. Lp. IV—IX. Utt. 36. cf. auch A. Guérinot, „Le Jīvavijāra de Sāntisūri".

Die wichtigsten akzidentellen Zustände des *jīva* sind seine Daseinsstufe (*gati*) und Wesensklasse (*jāti*). Durch Realisation bestimmter *karman*-Arten erhält der an sich gestaltlose *jīva* eine gewisse Form, die so lange besteht, bis die für ihre Existenz nötige, im vorhergehenden Dasein gebundene, Lebensmenge (*āyus*) erschöpft ist. Ist dies geschehen, so wird er in einer neuen, durch sein *karman* bedingten, Form wiedergeboren; und so geht es fort, bis er schließlich dieses ständigen Wechsels von Geburt und Tod überdrüssig geworden ist, den von Mahāvīra verkündeten Heilsweg einschlägt und endlich die Erlösung erlangt. Sobald der *jīva* sich von allem *karman* befreit hat, verliert er die körperliche Gestalt und existiert fortan in alle Ewigkeit als reiner Geist, losgelöst von den Schranken der Endlichkeit und frei von den durch das *karman* bedingten Akzidenzen.

Als Prinzip für die Einteilung der lebenden Wesen dient dem Jainismus die Zahl ihrer Sinne. Es gibt Wesen mit 1, 2, 3, 4 und 5 Sinnen; die *jīvas* mit 1 Sinn haben entweder einen feinen oder einen groben Leib, die mit 5 Sinnen besitzen entweder den inneren Sinn (*manas*) oder nicht und heißen danach *saṃjñin* vernünftig oder *asaṃjñin* unvernünftig. Auf diese Weise ergeben

sich 7 Klassen von Lebewesen. Da jedoch alle diese in entwickeltem (*paryāpta*) und in unentwickeltem (*aparyāpta*) Zustande vorkommen, ist diese Zahl zu verdoppeln, und wir erhalten somit 14 *jīvasthānas*.

Der Jainismus unterscheidet 4 verschiedene Daseinsstufen (*gati*); die der Götter, der Höllenwesen, der Menschen und der Tiere. „Tiere heißen die Wesen, die übrig bleiben, wenn man die Götter, Höllenwesen und Menschen ausschließt" (Tattv. IV, 28). Unter Tieren ist daher in diesem Zusammenhange nicht nur das, was wir „Tiere" nennen zu verstehen, sondern auch die Pflanzen und die Elementarwesen. Tiere kommen in allen 14 *jīvasthānas* vor, Menschen nur in den beiden letzten (d. h. als entwickelte und als unentwickelte vernünftige 5-sinnige Wesen), Götter und Höllenwesen nur als entwickelte *samjñi-pañcendriyas*.

Im folgenden gebe ich eine Übersicht über die verschiedenen Arten von lebenden Wesen, wobei ich die Disposition des Lp. zu Grunde lege, d. h. zunächst die Tiere, dann die Menschen, Götter und Höllenwesen behandele. Bei jeder Klasse beginne ich mit einigen erläuternden Bemerkungen; ich muß mich hier jedoch auf das Allernotwendigste beschränken und für weitere Details auf die oben angegebene Literatur verweisen. Hierauf bespreche ich in welchen *mārgaṇāsthānas*[1]) sich die betr. Wesensart befindet, ich begnüge mich dabei mit *upayoga*, *yoga*, *leśyā*, Glaube und Wandel, weil sich die anderen von selbst ergeben. Die Inkonsequenz, die ich begehe, wenn ich darauf auch die Erlösungsstufen (*guṇasthānas*) angebe, bis zu denen *jīvas* der genannten Wesensklasse gelangen können, obwohl ich die Theorie der *guṇasthānas* erst unten S. 80 ff. darstelle, wird jeder gerechtfertigt finden, der nach Lektüre des ganzen Buches sich darüber schnell informieren will. Den Beschluß macht die Angabe, welche *nāma-karmans* von einem best. *jīva* gebunden werden oder bei ihm in *udaya* und *sattā* vorhanden sein können[2]). Die Zahlen beziehen sich auf die oben S. 46 ff. gegebenen Kombinationen und sind so angeordnet, daß bei jeder einzelnen *bandha*-Kombination jede der in der gleichen Reihe stehenden *udaya*- und *sattā*-Kombinationen möglich ist.

---

1) „*mārgaṇaṃ jīvādīnāṃ padārthānām anveṣaṇaṃ mārgaṇā, tasyāḥ sthānāni āśrayā mārgaṇāsthānāni*" (Kg. I, 92 b). Die *mārgaṇāsthānas* sind eine Reihe von 14 Begriffsgruppen, durch welche die *jīvasthānas* usw. näher charakterisiert werden können. Die *mārgaṇāsthānas* heißen: 1. *gati* (Daseinsstufe), 2. *indriya* (Sinne), 3. *kāya* (Körper, ob Feuer, Erde, Wasser, Wind, Pflanzen oder beweglich) 4. *yoga* (Betätigung, 15 Arten), 5. *veda* (Geschlecht), 6. *kaṣāya* (Leidenschaft), 7. *jñāna* (Wissen), 8. *cāritra* (Wandel), 9. *darśana* (Schauen), 10. *leśyā*, 11. *bhāva* (Erlösungsfähigkeit), 12. *samyaktva* (Glaube), 13. *saṃjñin* (Besitz des inneren Sinnes), 14. *āhāraka* (Stoffaufnahme, cf. Tattv. II, 31).

2) Die anderen *k.*s richten sich nach dem *guṇasthāna* in dem sich ein Wesen befindet und sind dort nachzusehen.

1. Die Tier-Daseinsstufe.

Vorbemerkung: Kein Tier bindet die *k.s tīrthakara* und Translokationsleib und dessen Glieder.

Die entwickelten feinen einsinnigen Tiere.

Diese Wesen sind so fein, daß sie mit unsern Sinnen einzeln nicht wahrgenommen werden können. Sie haben als Körper Erde, Wasser, Feuer, Wind oder Pflanzen. Sie haben nur einen Sinn: das Gefühl, und gehören alle dem 3. Geschlecht an.

Erkenntnis: *mati-ajñāna, śruta-ajñāna, acakṣur-darśana.*
Betätigung: *audārika-kāya-yoga.*
leśyā: schwarz, dunkel oder grau.
Glaube: *mithyātva.*
Wandel: *avirati.*
guṇasthāna: 1.

Wesen dieser Klasse binden nicht Götter- und Höllen-Daseinsstufe, Sukzession, *āyus*; Verwandlungsleib und seine Glieder. Die Feuer- und Windwesen binden außerdem nicht Menschen-Daseinsstufe, Sukzession, *āyus* und hohen Geburtsrang.

Übersicht über *bandha*	*udaya*	*sattā* von *nāma-k.*
23, 25abc, 26, 29abc, 30ab	21a, 24a, 25a, 26a	92, 88, 86ab, 80ab, 78ab

---

Die unentwickelten feinen einsinnigen Tiere.

Diese unterscheiden sich nur hinsichtlich der Betätigung und *udaya* des *nāma-k.* von den *paryāptas.* Betätigung: *kārmaṇa-* und *audārika-miśra-kāya-yoga.*

Übersicht über *bandha*	*udaya*	*sattā* von *nāma-k.*
23, 25abc, 26, 29abc, 30ab	21a, 24a	92, 88, 86ab, 80ab, 78ab

Die entwickelten groben einsinnigen Tiere.

Der Körper dieser Wesen ist grob und daher sichtbar. Während die *sūkṣmas* äußerlich einander gleich sind, bestehen hier unter den zu einer Art gehörigen Gruppe individuelle Verschiedenheiten. Die *bādara-ekendriyas* haben Erde, Wasser, Feuer, Wind oder Pflanzen als Körper. Erdwesen sind: Staub, Lehm, Sand, Steine, Metalle, Zinnober, Auripigment u. a. m.; Wasserwesen: Wasser, Tau, Schnee, Nebel u. a. m.; Feuerwesen: Flammen, Kohlen, Meteore, Blitze u. a. m.; Windwesen: Stoßwinde, Wirbelwinde u. a. m.; Pflanzen sind von 2 Arten: sie haben entweder mit anderen zusammen einen gemeinsamen Leib, wie Knoblauch, Zwiebel u. a. m., oder je für sich einen individuellen Leib, wie Bäume, Sträucher usw. (JS. II, 215 f.).

Alle diese Wesen haben nur einen Sinn: das Gefühl, und gehören dem 3. Geschlecht an. Erkenntnis, *leśyā*, Glaube, Wandel, *guṇasthāna* wie bei den *sūkṣma-paryāptas*.

Betätigung: *vaikriya-* und *vaikriya-miśra-kāya-yoga* bei den Windwesen, bei den anderen *audārika-kāya-yoga*.

Wesen dieser Klasse binden nicht Götter- und Höllen-Daseinsstufe, Sukzession, *āyus*; Verwandlungsleib und Glieder. Die Feuer- und Windwesen binden außerdem nicht Menschen-Daseinsstufe, Sukzession, *āyus* und hohen Geburtsrang.

Übersicht über *bandha*	*udaya*	*sattā* von *nāma-k.*
23, 25abc, 26, 29abc, 30ab	21, 24ab, 25a, 26abc 27a	92, 88, 86ab, 80ab, 78ab 92, 88, 86ab, 80ab

Die unentwickelten groben einsinnigen Tiere.

Diese Wesenklasse unterscheidet sich von der vorigen in zweierlei Hinsicht. Erstens kommt den Erd-, Wasser- und Pflanzenseelen außer den drei ersten *leśyās* auch die feurige *leśyā* zu. Dies rührt daher, daß die *jīvas*, die in ihrer vorhergehenden Existenz den Götterklassen *Bhavanapati*, *Vyantara*, *Jyotiṣka*, *Saudharma* oder *Īśāna* angehörten, als Erd- und Wasserwesen und als Pflanzen wiedergeboren werden können. Diese haben als Götter eine feurige *leśyā* gehabt, haben daher zunächst — nach der oben S. 61 gegebenen Regel — auch in dieser Geburt eine feurige *leśyā* (Kg I, 117 b). Sodann sehen wir das eigentümliche Phänomen, daß die *aparyāptabādaraikendriyas* nicht lediglich im Irrglauben befangen sind, sondern auch *sāsvādana-samyaktva* haben (Kg. I, 119 b) und dementsprechend nicht nur im 1. sondern auch im 2. *guṇasthāna* sein können[1]). Sonst sind noch folgende Abweichungen von den *paryāptas* zu notieren:

Betätigung: *kārmaṇa-* und *audārika-miśra-kāya-yoga*.

Übersicht über *bandha*	*udaya*	*ṣattā* von *nāma-k.*
23, 25abc, 26, 29abc, 30ab	21a, 24a	92, 88, 86ab, 80ab, 78ab

1) Der 6. Kg. gibt den *sāsvādana*-Zustand für die *paryāptabādaraikendriyas* an (Kg. II, 161 b), für die *aparyāptas* dagegen nur *mithyātva*. Dieser scheinbare Widerspruch erklärt sich dadurch, daß Kg. I, 119 b unter *aparyāptas* Wesen verstanden werden, die nicht vollständig entwickelt sind, sei es, weil sie noch nicht ganz ausgewachsen sind, sei es, weil sie sich ihrer Naturanlage nach überhaupt nicht weiter entwickeln können, während in Kg. II, 161 b nur die 2. Gruppe mit *aparyāpta* bezeichnet wird, was sich klar ergibt aus den Worten: „[21 *mohanīyas*, d. h. die Zahl die ein *sāsvādana-samyaktva* habender binden kann] *keṣāṃcit karaṇāparyāptāvasthāyāṃ sāsādanabhāve sati labhyate, na sarveṣāṃ, śeṣakālaṃ vā*". Es ergibt sich daraus, wenn ich die Stelle richtig auffasse, daß grobe, einsinnige Wesen das — nur wenige Augenblicke währende — *sāsvādana-samyaktva* unter Umständen besitzen können, jedoch nur, solange sie noch nicht ganz ausgewachsen sind.

Die zwei-, drei-, viersinnigen Tiere.

Die *dvi-*, *tri-* und *caturindriyas* werden in den Kg.s unter den Namen „*vikalendriya-trikam*“ gemeinsam behandelt, da sie für die *karman*-Lehre keinerlei Verschiedenheiten aufweisen. Auch wir können diesem Vorbild folgen, schicken jedoch zunächst eine kurze Charakteristik der in Rede stehenden Wesen-Gattungen voraus.

Tiere mit 2 Sinnen (d. h. Gefühl und Geschmack) sind: Würmer, Muscheln, Blutegel u. a. m.; Tiere mit 3 Sinnen (Gefühl, Geschmack, Geruch): Wanzen, Ameisen, Coccinellen; solche mit 4 Sinnen (Gefühl, Geschmack, Geruch, Gesicht): Bienen, Fliegen, Mosquitos usw. Alle Wesen gehören dem 3. Geschlecht an.

Die entwickelten *vikalendriyas*.

Erkenntnis: *mati-ajñāna*, *śruta-ajñāna*, *acakṣur-darśana*; bei den 4 sinnigen auch noch *cakṣur-darśana*.
Betätigung: *audārika-kāya-yoga* und *asatyāmṛṣā-vāg-yoga*.
leśyā: schwarz, dunkel, grau.
Glaube: *mithyātva*.
Wandel: *avirati*.
guṇasthāna: 1.
Gleich den Wesen der vorhergehenden Klassen binden auch sie nur für Tiere und Menschen passendes *karman*.

Übersicht über *bandha*	*udaya*	*sattā* von *nāma-k.*
23, 25abc, 26, 29abc, 30ab	21b, 26d	92, 88, 86ab, 80ab, 78ab
	28a, 29ab, 30ab, 31a	92, 88, 86ab, 80ab

Die unentwickelten *vikalendriyas*.

Diese unterscheiden sich von den *paryāptas* nur in folgenden Punkten:
Erkenntnis: *mati-ajñāna*, *śruta-ajñāna*, *acakṣur-darśana*.
Betätigung: *kārmaṇa-* und *audārika-miśra-kāya-yoga*.
Glaube: *mithyātva* und *sāsvādana-samyaktva*.
guṇasthānas: 1, 2.

Übersicht über *bandha*	*udaya*	*sattā* von *nāma-k.*
23, 25abc, 26, 29abc, 30ab	21c, 26d	92, 88, 86ab, 80ab, 78ab

Die fünfsinnigen Tiere.

Tiere mit 5 Sinnen (Gefühl, Geschmack, Geruch, Gesicht, Gehör) sind von dreierlei Art: Wassertiere (wie Fische und Delphine), Landtiere (wie Elefanten) und Lufttiere (wie Gänse). Sie zerfallen in 2 Gruppen: in vernünftige (*saṃjñin*) und unvernünftige (*asaṃjñin*).

„Die vernünftigen Wesen sind solche mit einem inneren Sinn (*manas*)" (Tattv. II, 25). Die Vernunft äußert sich im Urteilen mit Überlegung, sie betrachtet den Zustand eines Dinges in Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft (*bhūta-bhavad-bhāvi-bhāva-svabhāva-paryālocanam* Kg. I, 96 a). Die *asaṃjñins* besitzen diese Fähigkeit nicht, sie handeln aus Instinkt. Vernunft besitzen die aus dem Mutterleib hervorgegangenen fünfsinnigen Tiere (*garbhavyutkrāntāḥ pañcendriyatiryagyonijāḥ* Siddhasena zu Tattv. II, 25), wie Rinder, Ziegen, Schafe, Elefanten, Löwen, Tiger. *Pañcendriyas* gehören dem männlichen, weiblichen und 3. Geschlecht an.

Die entwickelten unvernünftigen fünfsinnigen Tiere.

Erkenntnis: *mati-ajñāna*, *śruta-ajñāna*, *cakṣur-darśana*, *acakṣur-darśana*.

Betätigung: *audārika-kāya-yoga*, *asatyāmṛṣā-vāg-yoga*.

leśyā: schwarz, dunkel, grau.

Glaube: *mithyātva*.

Wandel: *avirati*.

guṇasthāna: 1.

Wesen dieser Klasse binden für alle 4 Daseinsstufen passendes *karman*.

Übersicht über *bandha*	*udaya*	*sattā* von *nāma-k.*
23, 25abc, 26, 29abc, 30ab	21c, 26e	92, 88, 86ab, 80ab, 78ab
	28b, 29cd, 30cd, 31b	92, 88, 86ab, 80ab
28ab	30cd, 31b	92, 88, 86ab

Die unentwickelten unvernünftigen fünfsinnigen Tiere.

Diese unterscheiden sich von den *paryāptas* in folgenden Punkten:

Erkenntnis: *mati-ajñāna*, *śruta-ajñāna*, *acakṣur-darśana*.

Betätigung: *kārmaṇa* und *audārika-miśra-kāya-yoga*.

Glaube: *mithyātva* und *sāsvādana-samyaktva*.

guṇasthānas: 1, 2.

Übersicht über *bandha*	*udaya*	*sattā* von *nāma-k.*
23, 25abc, 26, 29abc, 30ab	21c, 26e	92, 88, 86ab, 80ab, 78ab

Die entwickelten vernünftigen fünfsinnigen Tiere.

Erkenntnis: *mati-*, *śruta-*, *avadhi-jñāna* (*ajñāna*); *cakṣur-*, *acakṣur-*, *avadhi-darśana*.

Betätigung: 13 *yogas*, d. h. alle außer den beiden des Translokationsleibes.

leśyās: alle 6.

Glaube: *mithyātva*, *sāsvādana-samyaktva*, *samyagmithyātva*, *samyaktva*.

Wandel: *avirati*, *deśavirati*[1]).

guṇasthāna: 1—5.

Wesen dieser Klasse binden für alle 4 Daseinsstufen passendes *karman*.

Übersicht über *bandha*	*udaya*	*sattā* von *nāma-k.*
23, 25abc, 26, 29abc, 30bd	21c, 26e	92, 88, 86ab, 80ab, 78ab
"	25c, 27b, 28b, 29cd, 30cd, 31b	92, 88, 86ab, 80ab
28a	21c, 25c, 26e, 27b, 28bc, 29cde	92, 88
28ab	30cde	92, 89, 88, 86ab
	31b	92, 88, 86ab

Die unentwickelten vernünftigen fünfsinnigen Tiere.

Erkenntnis: *mati-*, *śruta-*, *avadhi-jñāna* (*ajñāna*), *acakṣur-*, *avadhi-darśana*.

Betätigung: *kārmaṇa-* und *audārika-miśra-kāya-yoga*.

leśyās: alle 6.

Glaube: *mithyātva*, *sāsvādana-samyaktva*, *samyaktva* (also nicht *samyagmithyātva*! Kg. I, 98a).

Wandel: *avirati*.

guṇasthāna: 1, 2, 4.

Wesen dieser Klasse binden nur für Tiere und Menschen passendes *karman*.

Übersicht über *bandha*	*udaya*	*sattā* von *nāma-k.*
23, 25abc, 26, 29abc, 30ab	21c, 26e	92, 88, 86ab, 80ab, 78ab

2. Die Menschen-Daseinsstufe.

Die Menschen sind von dreierlei Art: 1. Menschen, die in den 15 *karmabhūmis* leben, 2. Menschen, die in den 30 *akarmabhūmis* leben, und 3. Menschen, die auf den 56 *antaradvīpas* leben; nach anderer Einteilung (Tattv. III, 15) zerfallen sie in *āryas* und *mlecchas*. Wie die Tiere kommen sie im entwickelten oder unentwickelten Zustande vor.

Die entwickelten Menschen.

Bei dem entwickelten Menschen sind sämtliche *upayogas* und *yogas*, alle *leśyās*, jedwede Art von Glaube und Wandel und alle 14 *guṇasthānas* möglich. Bei ihm kommen folgende Kombinationen

1) Vgl. die Erz. von dem Elefanten in der Jñātādharmakathā, *adhy* 1.

von *nāma-karmans* in *udaya* vor: 20, 21de, 25de, 26fg, 27ede, 28defghi, 29ghiklm, 30fghi, 31c, 8, 9. Er kann alle Arten von *karman*-Kombinationen, die für alle 4 Daseinsstufen passend sind, binden; alle Arten von *sattā*-Kombinationen sind bei ihm möglich. Die gegenseitige Beziehung in der seine *bandha-*, *udaya-* und *sattā-karmans* zueinander stehen, ist nach den *guṇasthānas*, in denen er sich befindet, verschieden. Die Konkordanz dieser 3 Größen ist daher bei den einzelnen *guṇasthānas* nachzusehen.

Vor allen anderen Wesen besitzt der Mensch einen unendlichen Vorzug: er allein kann die vollkommene Selbstzucht erlangen und somit die Erlösung erreichen. Die Existenz als Mensch ist daher die conditio sine qua non des Heils und ein *jīva* muß als Mensch wiedergeboren werden, um erlöst werden zu können.

Die unentwickelten Menschen.

Zu den unentwickelten Menschen, d. h. denjenigen, deren Organe oder Fähigkeiten nicht ausgebildet sind, gehören auch die durch Koagulation entstandenen Menschen. Die *saṃmūrchima-manuṣyas* entstehen durch generatio aequivoca in Galle, Schleim, Urin, Rotz, Blut, Samen, in einem Leichnam, an unreinen Plätzen, bei der Vereinigung von Mann und Frau (*strīpuruṣasaṃyoge*)[1]) usw. (Kg. I, 117 a).

Die *mārgaṇāsthānas* und *karman*-Kombinationen dieser Wesen entsprechen denen der unentwickelten 5 sinnigen Tiere.

3. Die Götter-Daseinsstufe.

Die Götter (*deva*) sind Wesen mit einem feinen Verwandlungsleib, die in größerer oder geringerer, relativer Glückseligkeit ihr nach irdischen Begriffen sehr langes Leben dahinbringen. Sie treten durch Manifestation (*upapāta*) in's Dasein, d. h. sie erscheinen plötzlich dort, wo sie ihrem *karman* zufolge entstehen müssen. Ist das *āyus* eines Gottes erschöpft, so endet seine Existenz, ohne daß eine Todesursache (*upakrama*) dazu die äußere Veranlassung wäre. Götter sind entwickelt und unentwickelt; letzteres jedoch nur wenn ihre Organe nicht voll ausgebildet sind; die Fähigkeiten (*labdhi*) des Körpers, Atems usw. sind bei einem Gott stets vollständig vorhanden (Kg. I, 115 b).

---

1) Hierauf bezieht sich zweifellos folgende Bemerkung Gandhi's (p. 145, Warren p. 96): „*There is a special Jain teaching, which is not the teaching of any other philosophical system, that in every act of sexual intercourse 900000 living beings, very minute, of the shape of the human being and having the five senses, but no mind* (das hieße also *asaṃjñi-pañcendriya-manuṣyas*), *are generated and killed*".

Erkenntnis: *mati-*, *śruta-*, *avadhi-jñāna* (oder *ajñāna*), *cakṣur-*, *acakṣur-*, *avadhi-darśana.*

Betätigung: 4 *vāg-yogas*, 4 *mano-yogas*, *vaikriya-*, *vaikriya-miśra-* und *kārmaṇa-kāya-yoga.*

leśyās: es kommen alle 6 vor, doch bestehen zwischen den Götterklassen Unterschiede, worüber man näheres unten findet.

Glaube: Irrglaube, *sāsvādana-samyaktva*, Mischglaube, Glaube.

Wandel: Götter besitzen keine Selbstzucht, weil sie nicht die Möglichkeit haben, sie auszuüben, da jeder Wunsch sogleich nach seiner Entstehung in Erfüllung geht (Gandhi 111).

guṇasthānas: 1—4.

Devas werden als Menschen oder als Tiere wiedergeboren; wenn als letztere jedoch nur als entwickelte grobe Erd-, Wasser- oder Pflanzenwesen, sowie als 5 sinnige Tiere. Die folgenden *karmans* werden von ihnen nicht gebunden: Götter- und Höllen-Daseinsstufe, Sukzession, *āyus*; Verwandlungsleib und Glieder; Translokationsleib und Glieder; unentwickelt, gemeinsamer Leib, 2, 3, 4 sinnige Wesensklasse, feiner Leib.

Nach diesen allgemeingültigen Bemerkungen wende ich mich den 4 Götterklassen und ihren Unterabteilungen[1]) zu.

I. Die unterste Götterart sind die *Bhavanavāsins*, die ihrerseits in 10 Klassen zerfallen, welche folgende Namen haben: *Asura-kumāra*, *Nāga-kumāra*, *Vidyut-kumāra*, *Suparṇa-kumāra*, *Agni-kumāra*, *Vāta-kumāra*, *Stanita-kumāra*, *Udadhi-kumāra*, *Dvīpa-kumāra*, *Dik-kumāra.* Die erstgenannten leben im oberen Teil der obersten Hölle (*Ratnaprabhā*), die anderen in der Erde. Ihrer Erscheinung nach gleichen sie Prinzen, wie der 2. Bestandteil ihres Namens andeutet. An der Spitze einer jeden Klasse stehen 2 *Indras*, die übrigen Angehörigen derselben sind in 9 Rangstufen geordnet. Ihr geschlechtliches Bedürfnis befriedigen sie durch körperliche Begattung. Ihre *leśyā* ist schwarz, dunkel, grau oder feurig. Sie binden kein *tīrthakara-karman.*

II. Die *Vyantaras* umfassen 8 Klassen: *Kinnara*, *Kimpuruṣa*, *Mahoraga*, *Gandharva*, *Yakṣa*, *Rākṣasa*, *Bhūta* und *Piśāca.* Sie leben in allen 3 Welten, sind teils frei, teils anderen, selbst Menschen, dienstbar. Den 1. Rang einer jeden Klasse nehmen wieder 2 *Indras* ein, außer diesem gibt es jedoch nur noch 7 andere Rangstufen. Geschlechtsbefriedigung, *leśyā* und *karman* wie bei den vorigen.

III. Die *Jyotiṣkas* zerfallen in 5 Klassen: Sonnen, Monde, Planeten, Nakṣatras und Fixsterne. In der Menschenwelt umkreisen

1) Man findet sie aufgeführt Tattv. IV, 1—27, Utt. 36, 303—246, Jīvaviyāra 24, sowie im Anhang zu der von Burgess herausgegebenen englischen Übersetzung von Bühler's Aufsatz „Über die indische Sekte der Jaina".

diese immerwährend, rechtsläufig, den Berg Meru, jenseits derselben sind sie nicht in ständiger Bewegung. Hier gibt es viele *Indras* — die Sonnen und Monde — außerdem noch 7 Rangklassen. Das andere wie bei den vorigen [1]).

IV. Die *Vaimānikas* zerfallen in 2 Hauptklassen: in *Kalpa*-Bewohner (*kalpopapanna*) und *Kalpa*-lose (*kalpātīta*). *Kalpa* bedeutet Göttersitz.

a) Die *Kalpopapannas* bewohnen folgende *Kalpas*: 1. *Saudharma*, 2. *Aiśāna*, 3. *Sanatkumāra*, 4. *Māhendra*, 5. *Brahmaloka*, 6. *Lāntaka*, 7. *Mahāśukra*, 8. *Sahasrāra*, 9. *Ānata*, 10. *Prāṇāta*, 11. *Āraṇa* und 12. *Acyuta*. Der 1. *Kalpa* liegt über dem Aufsatz des Meru, dann immer einer über dem andern. Mit jedem *Kalpa* steigt die Lebensdauer, Macht, Wonne, Pracht, Reinheit der *leśyā*, Stärke der Sinne und Wirkungskreis der *avadhi*-Erkenntnis seiner Bewohner, während der Umfang des Gebiets (welches sie im Weltall durchwandern), die Körpergröße, der Besitz und der Stolz abnimmt. In 1. und 2. besteht noch körperliche Begattung, in den übrigen tritt eine immer mehr verfeinerte Art der Geschlechtsbbefriedigung an ihre Stelle [2]). An der Spitze einer jeden

1) Die Zahl der Sonnen in Jambūdvīpa ist 2, über dem Salzozean (*Lavaṇoda*) 4 usw., im ganzen gibt es in der Menschenwelt 132 Sonnen. Ebenso groß ist die Zahl der Monde, von welchen jeder 28 Nakṣatras, 88 Planeten und 66 975 *koṭīkoṭīs* von Fixsternen als Gefolge hat (Jacobi zu Tattv. IV, 14). Daß es in dem von uns bewohnten Teil der Welt (Jambūdvīpa) 2 Sonnen und 2 Monde gibt, ist eine Eigentümlichkeit der Lehre der Jainas. „Sie gehen nämlich von der Ansicht aus, daß im Laufe von 24 Stunden die Sonne — ebenso wie die anderen Himmelskörper — nur die Hälfte des Kreises um den Meru zurücklegen kann; daß also wenn die Nacht im *Bharata-varṣa* (Indien) zu Ende geht, die Sonne, deren Licht den vorhergehenden Tag gegeben hatte, erst im Nordwesten des Meru angekommen ist. Die Sonne, die zur selben Zeit tatsächlich im Osten des *Bharata-varṣa* aufgeht, kann daher nicht dieselbe Sonne sein, die am vorhergehenden Abend unterging, sondern ist eine zweite, verschiedene Sonne, die aber für das Auge von der ersten nicht zu unterscheiden ist. Am Morgen des dritten Tages erscheint dann wieder die erste Sonne, die um diese Zeit die Südostecke des Meru erreicht hat usw. Aus demselben Grunde nehmen die Jainas 2 Monde, 2 Reihen von Nakṣatras usw. an. Alle himmlischen Körper werden so verdoppelt; da aber dem *Bharata-varṣa* immer nur ein Glied jedes Paares erscheint und sich die beiden Glieder völlig gleich sehen, so wird dadurch nichts an den Phänomenen geändert". G. Thibaut, „Astronomie" (im Grundriß der indo-arischen Philologie, Band III, Heft 9) p. 21 f.

2) „In *Sanatkumāra* und *Māhendra* lassen sich die Göttinnen von dem liebesbedürftigen Gotte berühren, worauf sein geschlechtliches Bedürfnis gestillt ist. In *Brahmaloka* und *Lāntaka* zeigen sich die Göttinnen in ihrer Pracht und Schönheit dem Gotte zum gleichen Zwecke und mit demselben Erfolge. In *Mahāśukra* und *Sahasrāra* brauchen die Götter nur das Lachen, Plaudern und Singen der Göttinnen zu hören, um ihre Lust zu stillen. In *Ānata*, *Prāṇata*, *Āraṇa* und *Acyuta* genügt es, daß die Götter sich die Göttinnen in Gedanken vorstellen". Jacobi zu Tattv. IV, 9.

Gruppe steht ein *Indra*, neben dem es noch 9 Rangstufen gibt. Die *leśyā* ist in 1. und 2. feurig, in 3., 4., 5. rosig, von da ab weiß. In 1. und 2. wird jedwedes von Göttern assimilierbare *karman* gebunden, in 3. bis 8. gelangen die *karmans* 1 sinnige Wesenklasse, unbeweglicher Leib und Wärme-Ausstrahlung nicht in *bandha*, in 9. bis 12. außerdem noch Licht-Ausstrahlung, Tier-Daseinsstufe, Sukzession und *āyus*.

b. Die *Kalpātītas* haben weiße *leśyā* und gar keine Geschlechtslust. Bei ihnen gibt es keinerlei Rangunterschiede mehr. Sie zerfallen in 2 Abteilungen, die sich wieder in viele Klassen scheiden.

α. Die *Graiveyakas* sind 9 fach: *Sudarśana*, *Supratibandha*, *Manorama*, *Sarvabhadra*, *Suviśāla*, *Somanasa*, *Sumaṃkasa*, *Priyaṃkara*, *Nandikara*[1]). Sie binden nicht die *karmans* 1 sinnige Wesenklasse, unbeweglicher Leib, Wärme- und Licht-Ausstrahlung, Tier-Daseinsstufe, Sukzession, *āyus*.

β. Die *Anuttarasuras* sind die höchste Götterart. Sie zerfallen in 5 Klassen: *Vijaya*, *Vaijayanta*, *Jayanta*, *Aparājita*, *Sarvārthasiddha*. Sie haben alle rechten Glauben, kommen nur im 4. *guṇasthāna* vor und binden dementsprechendes *karman*. In den vier ersten sind Wesen, die höchstens noch zweimal, in der letzten solche, die nur noch einmal wiedergeboren werden und dann die Erlösung erlangen (Tattv. VI, 27, Lp. 27, 638 f.).

Zum Schluß lasse ich eine Übersicht über *bandha*, *udaya*, *sattā* der *nāma-karmans* folgen; das hier Angegebene ist unter Berücksichtigung der bei den einzelnen Götterklassen mitgeteilten Ausnahmen zu modifizieren.

25 a, 26, 29 b c, 30 b	21 f, 25 f, 27 f, 28 k l, 29 n o, 30 k	92, 88
30 c	21 f, 25 f, 27 f, 28 k l, 29 n o, 30 k	93, 89

4. Die Höllen-Daseinsstufe.

Die Höllenwesen (*nāraka*) sind mißgestaltete, böse, dem 3. Geschlecht angehörige *jīvas* mit einem feinen Verwandlungsleib, die während ihres langen Lebens von Hitze, Kälte, Hunger, Durst und Martern gequält werden und in angeborenem Hasse ihr ganzes Sinnen und Trachten darauf richten, einander zu peinigen. Gleich den Göttern entstehen sie durch Manifestation, sind, wenn unentwickelt, nur *karaṇa-aparyāptas* und beschließen ihre Existenz erst, wenn ihr *āyus* abgelaufen ist; die vielen Wunden, die sie erhalten sind daher nie tödlich.

1) Nach Guérinot und Burgess. Im Utt. 36, 212 f. und Lp. VIII, 63 f. werden sie einfach als die untersten, mittelsten und obersten der untersten, mittelsten und obersten Abteilung bezeichnet.

Erkenntnis: *mati-*, *śruta-*, *avadhi-jñāna* (*ajñāna*), *cakṣur-*, *acakṣur*, *avadhi-darśana*.

Betätigung: 4 *vāg-yogas*; 4 *mano-yogas*; *vaikriya-*, *vaikriya-miśra-* und *kārmaṇa-kāya-yoga*.

leśyās: schwarz, dunkel, grau.

Glaube: Irrglaube, *sāsvādana-samyaktva*, Mischglaube, Glaube.

Wandel: *avirati*.

guṇasthānas: 1—4.

Die *narakas* bewohnen die zahlreichen Höllen, die in den eine verschiedene Zahl von Etagen umfassenden 7 untereinanderliegenden, unterirdischen Regionen sich befinden. Die Namen dieser 7 *bhūmis* sind: 1. *Ratnaprabhā*, 2. *Śarkarāprabhā*, 3. *Vālukāprabhā*, 4. *Paṅkaprabhā*, 5. *Dhūmaprabhā*, 6. *Tamaḥprabhā*, 7. *Mahātamaḥprabhā*. Je tiefer das Höllen-Stockwerk ist, in dem sich ein Wesen befindet, desto größer ist sein Leib, desto greulicher sein Aussehen, desto unerträglicher sind die Leiden, die es zu erdulden hat. Die Höllen der ersten 3 Regionen sind heiß, die der 4. und 5. Region heiß und kalt, die der letzten beiden kalt. Die *leśyā* ist in 1. und 2. grau, in 3. grau oder dunkel, in 4. dunkel, in 5. dunkel und schwarz, in 6. und 7. schwarz, sie entspricht der zunehmenden Sündhaftigkeit des Gemütszustandes (*tīvratarasaṃkleśādhyavasānā*) ihres Trägers. — In *Ratnaprabhā* können auch Götter der *Asura*-Klasse entstehen. Diese vermögen bis nach *Vālukāprabhā* zu gelangen um die Bewohner der drei ersten *bhūmis* zu peinigen (vgl. dazu Lp. VIII, 4 ff.).

Höllenwesen können nur als entwickelte 5 sinnige Tiere und als Menschen wiedergeboren werden. Sie binden alle nicht die folgenden 19 *karman*-Arten: Götter- und Höllen-Daseinsstufe, Sukzession, *āyus*; Verwandlungsleib und Glieder; Translokationsleib und Glieder; feiner, gemeinsamer, unbeweglicher Leib; unentwickelt; Wärme-Ausstrahlung und 1 bis 4 sinnige Wesenklassen. In den Regionen 4.—7. wird das *tīrthaṃkara-karman* nicht gebunden, in 7. außerdem nicht Menschen-*āyus* und — in dem 1. und 2. *guṇasthāna* — auch nicht Menschen-Daseinsstufe und Sukzession, sowie hoher Geburtsrang.

Übersicht über *bandha*	*udaya*	*sattā* von *nāma-k.*
29 b	21 g, 25 g, 27 g, 28 m, 29 p	92, 88
29 c	21 g, 25 g, 27 g, 28 m, 29 p	92, 89, 88
30 b	21 g, 25 g, 27 g, 28 m, 29 p	92, 88
30 c	21 g, 25 g, 27 g, 28 m, 29 p	89

VI.

Die Ursachen des *karman* und die Mittel zu seiner Vernichtung.

1. Die Ursachen der Bindung.

Kg. I, 148 b ff. Ps. 365 ff. Tattv. VIII, 1. Gandhi 54 f. Warren 37 f.

Das Eindringen von Stoffen in die Seele und die Umwandlung derselben in *karman* erfolgt durch die Betätigung (*yoga*). Die Art des *karman*, zu welchem die Stoffe werden können, ist außer durch den *yoga* noch durch 3 andere Ursachen[1]) bedingt, von denen jede, so lange sie wirkt, den *bandha* einer bestimmten Anzahl von *karmaprakṛtis* ermöglicht. Die 4 Ursachen der Bindung sind:

1. *mithyātva*, Irrglaube,
2. *avirati*, mangelnde Selbstzucht. d. h. Nichtbeachten der Gebote,
3. *kaṣāya*, Leidenschaft,
4. *yoga*, Betätigung.

Jede dieser Hauptursachen (*mūla-hetu*) zerfällt in eine Anzahl Unterabteilungen, die Nebenursachen (*uttara-hetu*) und zwar *mithyātva* in 5 (s. S. 61), *avirati* in 12 (s. S. 62), *kaṣāya* in 25 (s. S. 24) und *yoga* in 15 (s. S. 58). Die Gesamtzahl der *uttara-hetus* beträgt mithin 57.

Jeder *mūla-hetu* bewirkt die Bindung gewisser *karman*-Arten, und zwar:

mithyātva verursacht den *bandha* von Höllen-Daseinsstufe, Sukzession und *āyus*; 1—2—3—4 sinnige Wesenklasse, unbeweglicher, feiner, gemeinsamer, unentwickelter Leib; Wärme-Ausstrahlung, schlechteste Figur und Fügung, 3. Geschlecht, Irrglaube.

avirati veranlaßt den *bandha* von 35 *prakṛtis*: 4 *anantānubandhin* und 4 *apratyākhyānāvaraṇa kaṣāyas*, weibliches Geschlecht, die 3 schlimmsten Arten der Bewußtlosigkeit; Tier- und Menschen-Daseinsstufe, Sukzession und *āyus*; die 4 mittelsten Figuren, die 5 ersten Fügungen, Licht-Ausstrahlung, schlechte Fortbewegung, unsympathisch, unsuggestiv, schlechttönend, irdischer Leib und Glieder, niederer Geburtsrang.

Die *kaṣāyas* rufen die Bindung von 68 *prakṛtis* hervor, d. h. von allen noch übrigen mit Ausnahme von *tīrthakara*, Translokationsleib und dessen Gliedern und Lustempfindung.

---

1) Manche Lehrer (so auch Umāsvāti, Tattv. VIII, 1) nehmen als 5. *mūlahetu* noch die Unachtsamkeit (*pramāda*) an. Nach der Meinung der Kg.s ist diese jedoch bereits in *avirati* enthalten.

yoga allein ruft den *bandha* von Lustempfindung hervor.

Die *karmans tīrthakara* und Translokationsleib und dessen Glieder werden durch keine der genannten Bindungsursachen bewirkt; sie werden vielmehr nur von besonders begnadeten Menschen gebunden und zwar wird der *bandha* von *tīrthakara* durch den rechten Glauben (*samyaktva*), der von Translokationsleib und seinen Gliedern durch Selbstzucht (*saṃyama*) verursacht.

Ein jedes der bei einer Bindungsursache genannten *karmans* kann nur solange gebunden werden, als diese vorhanden ist; verschwindet sie, so hört der *bandha* der betr. *prakṛtis* auf. Die Bindungsursachen können nur der Reihe nach ausgeschaltet werden, nicht außer der Reihe. So lange daher *mithyātva* besteht, sind auch *avirati*, *kaṣāya* und *yoga* wirksam und alle durch diese 4 verursachten *prakṛtis* können gebunden werden. Ist *mithyātva* eliminiert, so scheiden die 16 durch dieses veranlaßten *karman*-Arten aus usw. Sind die 3 ersten Bindungsursachen ausgeschaltet, so bindet der *jīva* nur *sāta-vedanīya-k.* Dies währt so lange, bis er entweder wieder in die Gewalt der *kaṣāyas* gerät und dementsprechendes *karman* bindet, oder bis er auch den *yoga* gänzlich vernichtet und dadurch dem *bandha* überhaupt ein Ende macht.

Wir haben gesehen, welche *karma-prakṛtis* gebunden werden können, so lange gewisse psychische Faktoren vorhanden sind; im folgenden erfahren wir genaueres über die Handlungen, durch welche der *jīva* ein *karman* erzeugt[1]).

Feindseligkeit gegen das Wissen und Schauen, gegen die Wissenden und die Hilfsmittel des Erkennens, Verleugnung, Vernichtung, Hinderung derselben, Tätigkeiten, die sich äußern in der Nichtachtung der Lehre und ihrer Gebote, in der Unbotmäßigkeit und Zuchtlosigkeit gegen Lehrer und Meister, in der Zerstörung von Büchern, dem Ausreißen der Augen usw. — derartige Handlungen sind Ursachen der Bindung der *k.s jñāna-* und *darśanāvaraṇa.*

Frömmigkeit, Pietät gegen Eltern und Lehrer, Sanftmut, Mitleid, Einhaltung der Gelübde, achtbares Benehmen, Überwindung der Leidenschaften, Spendung von Almosen, Glaubenstreue bewirken den *bandha* von *sāta-vedanīya-k.*, das Gegenteil den von *asāta-vedanīya.*

---

1) Das hier wiedergegebene ist die Tattv. VI ausführlich behandelte Lehre von den *āsravas*, den „Influenzen", d. h. den Betätigungen von Leib, Rede und *manas*, die die Entstehung gewisser *k.s* zur Folge haben. Über zwei Bedeutungen des Wortes *āsrava* s. Sarvadarśanasaṃgraha p. 30; vgl. auch Colebrooke p. 246, Wilson 310, Jhaveri 27, Mrs. Stevenson 67. In den Kg.s wird das Wort, das nur I, 25 im Sūtra vorkommt, weder im Text noch im Kommentar an dieser Stelle gebraucht, sondern es wird nur von den „*bandhahetavaḥ*" gesprochen, welche bewirken, daß der *jīva* ein best. *k. badhnāti*, *jayati*, *samupārjayati* usw. In Zitaten kommt dagegen das Wort häufig vor.

Das Lehren einer falschen, die Hemmung der wahren Religion, die Lästerung der Jinas, Heiligen, Götterbilder, der Gemeinde und des Kanons, der Raub von geweihten Gegenständen ruft *darśana-mohanīya-k.* hervor.

Die durch den Ausbruch der Leidenschaften verursachten Handlungen bewirken die Bindung von *kaṣāya-mohanīya-karmans.* Der, dessen Geist durch Spaß, Vergnügen, Mißvergnügen, Traurigkeit, Furcht oder Ekel verwirrt ist, bindet die entsprechenden *nokaṣāya-mohanīya-karmans.* Geringe Leidenschaftlichkeit, eheliche Treue, Anlage zum rechten Wandel verursachen *puṃ-veda-k.*; Eifersucht, Kleinmut, Lügenhaftigkeit, große Sinnlichkeit, Ehebruch, bewirken *strī-veda-k.*; heftige Genußsucht und starke, auf den Geschlechtsverkehr mit Männern und Frauen gerichtete Leidenschaften rufen die Bindung von *napuṃsaka-veda-k.* hervor.

Wer andere Wesen peinigt und tötet, übermäßig nach Besitz strebt und von lebenslänglichen Leidenschaften beherrscht wird, erlangt *nāraka-āyus.* Der Betrügerische, Hinterlistige, der im Besitz der Dornen[1]) ist, bindet *tiryag-āyus*; der Demütige, Aufrichtige, dessen Leidenschaft gering ist, *manuṣya-āyus.* Einer, der den rechten Glauben besitzt, aber nur teilweise oder gar nicht Selbstzucht übt, der, dessen Leidenschaften klein sind, ein Ketzer, der törichte Askese übt und einer, der unfreiwillig *karman* tilgt (*akāma-nirjarā*), indem er unfreiwillig Hunger und Durst erträgt, keusch ist, Mühsale erduldet, von Bergen stürzt, in Feuer und Wasser umkommt usw., — die erlangen *deva-āyus*[2]).

Ehrlichkeit, Sanftmut, Begierdelosigkeit und Lauterkeit verursachen die Bindung von gutem, das entgegengesetzte die Bindung von schlechtem *nāma-karman.*

Gerechte Anerkennung der Vorzüge anderer, Bescheidenheit, Ehrfurcht vor Lehrern und Meistern, das Bedürfnis zu lernen und zu lehren sind Ursachen des *bandha* von *uccair-gotra-karman*, das Gegenteil veranlaßt die Bindung von *nīcair-gotra-k.*

Das Verhindern der Verehrung des Jina, das Vorenthalten von Speise, Trank, Wohnung, Kleidung, das Kraftlosmachen eines anderen mit Hilfe von Zaubersprüchen, überhaupt das Bereiten von Hindernissen jeglicher Art bewirkt den *bandha* von *antarāya-karman*[3]).

---

1) *sasallo*, was erklärt wird: *saśalyo rāgādivaśācīrṇānekavratanīyamāticārasphuradantaḥśalyo'nālocitāpratikrāntaḥ.* In Tattv. VII, 13 werden als Dornen bezeichnet *māyā*, *nidāna* (Sinnenlust) und *mithyādarśana.*

2) Über die Ursachen der Wiedergeburt in den verschiedenen Götterklassen handelt ausführlich Aupapātika-Sūtra §§ 64—81, 117—129.

3) Tattv. VI, 23 gibt noch besonders die Influenzen des *tīrthakara-n.-k.* Ich lasse das Sūtra in Jacobi's Übersetzung folgen: „Vollkommenheit des Glaubens, Besitz der Ehrfurcht, kein Verstoß gegen die Gelübde und Gebote, beständige Ausübung des Erkennens und Weltschmerz, nach Kräften, Spenden und Askese, Beistand und Dienstfertigkeit gegenüber

2. Die Abwehr und Tilgung des *karman*.

Über Abwehr und Tilgung des *karman* geben uns die Kg.s keine Auskunft, da ihr Ziel lediglich eine theoretische Darlegung des Schwundes von *karmans*, keinesfalls aber eine Angabe der Mittel ist, die praktisch zu diesem Zwecke angewandt werden müssen. Bei der großen Bedeutung, die die Lehren von *saṃvara* und *nirjarā* für die jainistische Philosophie haben, glaubte ich jedoch hier als Gegenstück zu dem vorigen Abschnitt nicht ganz auf eine gedrungene Schilderung der praktischen *karman*-Vernichtung verzichten zu dürfen. Die folgende Darstellung beruht — wenn ich von den kurzen Notizen Kg. I, 26 a und dem Abschnitt über die *parīṣahās*, Ps. 435 ff. absehe — vornehmlich auf Tattv. IX. Vgl. Hemacandra Yogaśāstra 1, 33 ff.; 4, 78 ff.

Dadurch, daß das der Seele assimilierte *karman* sich realisiert, schwindet es, es verzehrt sich. Weil aber der *jīva* stets neues *karman* bindet, wird durch den Verbrauch des *karman* keine Verminderung desselben herbeigeführt. Eine Reduktion des *karman* ist vielmehr nur dann möglich, wenn durch geeignete Maßnahmen der Bindung neuen *karmans* vorgebeugt und das vorhandene *karman* vernichtet wird.

Die Unterdrückung der Influenz heißt Abwehr (*saṃvara*). Sie wird durch 6 Mittel erreicht. Diese sind:

1. *gupti*, Zucht (d. h. richtige Regelung der Betätigung) von Körper, Rede und Geist.

2. *samiti*, Behutsamkeit beim Gehen, Reden, Almosensammeln, beim Aufheben und Niederlegen einer Sache und bei der Entleerung des Körpers. Die Behutsamkeit bezweckt die Vermeidung von Sünden gegen Gebote und soll die Tötung von Lebewesen verhindern.

3. *dharma*. Die 10 Pflichten eines Mönches, nämlich: Langmut, Demut, Lauterkeit, Begierdelosigkeit, Wahrhaftigkeit, Selbstzucht, Askese, Enthaltung, freiwillige Armut und geistiger Gehorsam.

4. *bhāvanā*, *anuprekṣā*. Die 12 Reflexionen, nämlich: das Erwägen der Vergänglichkeit der Dinge, der Hilflosigkeit des Menschen, des *saṃsāra*, des Alleinstehens des Menschen, der Heterogenität von Seele und Leib, der Unreinheit des Leibes, der Influenz, der Abwehr, der Tilgung, der Welt, der Seltenheit der Erleuchtung und der durch die Religion wohl verkündeten Wahrheit.

5. Das geduldige Ertragen der 22 Mühsale, d. h. der *jīva* muß gleichgültig sein gegen 1. Hunger, 2. Durst, 3. Kälte, 4. Hitze, 5. Mosquitos, 6. Nacktheit, bez. schlechte Kleidung, 7. das Mißvergnügen, das in ihm durch langes Wandern entsteht, 8. Weiber, 9. das Wanderleben, 10. den Platz, wo er meditiert, 11. die Unter-

---

der Gemeinde und den Mönchen, Liebe zu den Arhats, Meistern, Weisen und der Lehre, die Einhaltung der Āvaśyakas, die Verherrlichung des Heilsweges, Zuneigung zu den Bekennern der wahren Religion sind (Influenzen) von *tīrthakara-nāma-karman*.

kunft, die er findet, 12. Scheltwort, 13. Mißhandlung, 14. die Unannehmlichkeiten des Bettelns, 15. Mißerfolg beim Betteln, 16. Krankheit, 17. das Stechen der Grashalme, auf denen er liegt, 18. Körperschmutz, 19. Ehrfurchtsbezeugungen, 20. Wissensdünkel, 21. Verzweifelung über seine Unwissenheit, 22. den Zweifel an der Wahrheit der Lehre.

Die Mühsale werden durch *udaya* folgender *karmans* hervorgerufen: 20. und 21. durch Wissensverhüllung, 22. durch Glaubensstörung; 6., 7., 9., 10., 12., 14., 19. durch Wandelstörung, 15. durch Hinderung, die übrigen 11 durch *vedanīya*[1]).

6. *cāritra*, der Wandel (seine 5 Grade, s. S. 62).

Die Vernichtung des *karman* heißt Tilgung (*nirjarā*). Diese wird erlangt durch

1. äußere Askese, nämlich: Fasten, Verringerung der Kost, Beschränkung auf bestimmte Nahrung, Verzicht auf leckere Kost, einsame Lagerstätte und Abtötung des Fleisches.

2. innere Askese, nämlich: Buße, Bescheidenheit, Dienstbeflissenheit, Studium, Entsagung und Meditation[2]).

VII.

Der Weg zur Erlösung.

1. Die Erlösungsfähigkeit.

Gandhi 76 f. Warren 45.

Die Seelen, deren Zahl unendlich ist, sind von zweierlei Art: 1. weltliche Seelen (*saṃsārin*), die mit *karman*-Stoff versehen sind, und 2. erlöste (*mukta, siddha*), die vom *karman* frei sind. Die ersteren zerfallen wiederum in 2 Gruppen: 1. in Seelen, bei denen eine geistige Entwicklung noch nicht begonnen hat, und 2. in solche, bei denen eine solche begonnen hat. Jede dieser beiden letzten Arten umfaßt je 2 Klassen von *jīvas*, nämlich 1. solche, die die Erlösung erreichen können (*bhavya*) und 2. solche, die es nicht können (*abhavya*).

Das ganze Weltall ist erfüllt von ganz kleinen, feinen, für unsere Sinne nicht wahrnehmbaren Lebewesen (*nigoda*), die alles

---

1) Vgl. Ps. 435 ff., JS. II, 8 ff.

2) Die Askese verursacht gleichzeitig auch Abwehr der Influenz.

durchdringen und durch nichts vernichtet werden können. Diese *jīvas* haben indifferenzierten Irrglauben (*avyakta mithyātva*), sie tendieren weder zum Guten noch zum Bösen, bei ihnen hat eine geistige Entwicklung noch nicht eingesetzt. Besondere Umstände rütteln den *nigoda* aus seiner Apathie auf, sein Irrglaube differenziert sich, nimmt eine bestimmte Form (*vyakta mithyātva*) an; damit ist er aus seiner Gleichgültigkeit erwacht und beginnt eine geistige Entwicklung, die ihn unter günstigen Verhältnissen schließlich bis zur Erlösung führt.

Der Eintritt in die Entwicklung wie auch die Erlösungsfähigkeit sind lediglich von zufälligen Umständen abhängig. „*In a whirlpool some bit of stick or paper or other matter may in the surging of the water get to one side and become separated from the rest, be caught by the wind, and dried by the sun; and so some such thing may happen to a nigoda which would awaken just a spark of the latent potential power of development*" (Gandhi 77). Dasselbe Gleichnis wird gebraucht um zu zeigen, daß auch das *bhavyatva* vom Zufall abhängig ist[1]).

Die Zahl der *abhavyas* ist eine geringe im Verhältnis zu der der *bhavyas*. Nichterlösungsfähige *jīvas* gibt es in allen Wesenklassen, sie kommen jedoch nie über das *mithyātva* (und damit auch nicht über das 1. *guṇasthāna*) hinaus und fühlen sich ganz wohl im verkörperten Zustande, weil sie etwas besseres nicht kennen. Die *bhavyas* hingegen werden schließlich des Umherirrens in immer neuen Daseinsformen müde, sie erkennen die Wahrheit der Religion des Jina, üben Selbstzucht und Askese und erreichen endlich, nach Verlauf größerer oder kleinerer Zeitperioden, die Erlösung.

2. Vorläufige Übersicht über die *guṇasthāṇas*.

Vom Zustande der vollkommenen Abhängigkeit vom *karman* bis zu dem der gänzlichen Loslösung von demselben lassen sich 14 Stadien, die sogenannten *guṇasthānas* (Tugendstufen) unterscheiden[2]). Diese sind Stufen der Entwicklung, in denen sich die Seele nach und nach erst von den schlimmsten, dann von den weniger schlechten und schließlich von allen Arten des *karman* befreit und die ihr angeborenen Fähigkeiten des Wissens, Glaubens und

1) Ein moderner Jaina brauchte folgendes Gleichnis: Eine Anzahl Leute wollen von London nach Brighton gehen, wissen aber den Weg nicht und haben auch keine Möglichkeit ihn zu erfahren. Sie gehen daher aufs Geratewohl los. Einige von ihnen kommen auch schließlich nach längeren oder kürzeren Irrfahrten in Brighton an, während andere nie dorthin gelangen.

2) „*tatra guṇā jñānadarśanacāritrarūpā jīvasvabhāvaviśeṣāḥ, sthānaṃ punar atra teṣāṃ śuddhyaviśuddhiprakarṣāpakarṣakṛtaḥ svarūpabhedaḥ. tiṣṭhanty asmin guṇā iti kṛtvā. guṇānāṃ sthānaṃ guṇasthānam*" Kg. I, 56a.

Wandels in immer vollkommenerer Weise zur Entfaltung bringt. Sie erhalten ihre Bezeichnung nach ihren Besitzern, indem das Charakteristikum derselben mit dem Wort *guṇasthāna* komponiert wird. Die Inhaber der einzelnen Stufen sind folgende:

1. *mithyādṛṣṭi* der Irrgläubige,

2. *sāsvādana-samyagdṛṣṭi* der, welcher einen Geschmack des rechten Glaubens hat,

3. *samyag-mithyā-dṛṣṭi* (oder *miśra*) der, welcher Mischglauben hat,

4. *avirata-samyagdṛṣṭi* der, welcher rechten Glauben, aber noch keine Selbstzucht hat,

5. *deśavirata* der, welcher teilweise Selbstzucht hat,

6. *pramatta-saṃyata* der, welcher vollständige Selbstzucht hat, die jedoch durch Fahrlässigkeit noch ins Wanken gebracht wird,

7. *apramatta-saṃyata* der, welcher Selbstzucht ohne Fahrlässigkeit hat.

8. *apūrva-karaṇa* (oder *nivṛtti-bādara-saṃparāya*) der, welcher den *apūrva-karaṇa* genannten Prozeß ausführt, bei dem aber die Leidenschaften noch in gröberer Form vorkommen,

9. *anivṛtti-bādara-saṃparāya* der, welcher den *anivṛtti-karaṇa* genannten Prozeß ausführt, bei dem aber die Leidenschaften noch in gröberer Form vorkommen,

10. *sūkṣma-saṃparāya* der, bei dem Leidenschaft nur noch in subtiler Form vorkommt,

11. *upaśānta-kaṣāya-vītarāga-chadmastha* (oder kurz *upaśānta-moha*) der, welcher jegliche Leidenschaft unterdrückt hat, aber noch keine Allwissenheit besitzt,

12. *kṣīṇa-kaṣāya-vītarāga-chadmastha* (oder *kṣīṇa-moha*) der, welcher jegliche Leidenschaft vernichtet hat, aber noch keine Allwissenheit besitzt,

13. *sayogi-kevalin*, der Allwissende, der noch eine Betätigung (*yoga*) ausübt,

14. *ayogi-kevalin*, der Allwissende ohne *yoga*.

Die *guṇasthānas* sind in logischer Weise angeordnet, nach dem Prinzip der abnehmenden Sündhaftigkeit und der zunehmenden Reinheit. Im 1. *guṇasthāna* wirken alle 4 Ursachen des *bandha*: Irrglaube, mangelnde Selbstzucht, Leidenschaft und Betätigung; im 2. bis 5. nur 3, d. h. es fehlt der Irrglaube; im 6. bis 10. üben nur Leidenschaft und Betätigung ihren Einfluß aus, im 11. bis 13. nur die Betätigung. Im letzten *guṇasthāna* findet eine Bindung von *karman* nicht mehr statt. Mit den einzelnen Bindungsursachen fällt der *bandha* der durch sie bedingten *karman*-Arten fort. Ebenso nimmt auch mit jeder Stufe die Zahl der *karmans*, die *udaya* und *sattā* haben, ab. Eine ausführliche Darstellung dieser Verhältnisse wird weiter unten gegeben werden.

Die Anordnung der Tugendstufen ist eine logische, nicht eine

chronologische; die Reihenfolge, in der die einzelnen Stadien durchlaufen werden, ist bei den Individuen verschieden, weil Rückfälle die *jīvas* von den erklommenen Stufen hinabstürzen und die bisherige Entwicklung ganz oder teilweise annullieren können. Dies wird noch verständlicher, wenn wir erwägen, daß der Aufenthalt auf einer Stufe nur wenige Minuten zu dauern braucht, so daß jemand am Morgen sich auf einer hohen Entwicklungsstufe befinden, am Mittag von ihr herabsinken und am Abend wieder zu ihr emporsteigen kann. Aber selbst, wenn wir von einem Rückfall absehen, ist es unmöglich, alle 14 *guṇasthānas* hintereinander zu durchlaufen, weil ein direkter Übergang von der 1. in die 2. Stufe ausgeschlossen ist (Kg. II, 19 b) und die 11. Stufe nicht unmittelbar vor der 12.—14. passiert wird. Die verschiedenen Möglichkeiten des Aufeinanderfolgens der *guṇasthānas* ergeben sich aus der Darlegung der Prozesse, welche zur Erreichung von *samyaktva* führen, und der beiden Wege, auf denen eine methodische Reduzierung des *karman* herbeigeführt werden kann. Bevor wir uns daher einer ausführlichen Analyse der *guṇasthānas* zuwenden, bedarf es einer Schilderung der Vorgänge bei der Erlangung des rechten Glaubens und bei der Unterdrückung bezw. Vernichtung der Wandelstörungen. Der *samyaktva-lābha* und die beiden *śreṇis* gehören zu den dunkelsten Punkten der jainistischen Metaphysik; alle Quellen, die mir zu Gebote stehen, behandeln diese psychischen Vorgänge stets in der gleichen, trockenen, schematischen Weise, ohne irgendwie brauchbare Anhaltspunkte zu geben, welche uns das Verständnis, geschweige denn das Nachempfinden der hier zugrunde liegenden Seelenzustände erleichtern könnten. Da es mir bisher nicht gelungen ist, aus den Texten oder durch moderne Jainas irgend etwas Wesentliches zu erfahren, das zur Klärung dieser schwierigen Probleme des „occult Jainism" — wie sie der Präsident der All-India-Jain-Association mir gegenüber bezeichnete — beitrüge, beschränke ich mich hier auf eine gedrängte Wiedergabe dessen, was die Kg.s bieten und überlasse späteren Forschungen das Eindringen in diese psychologischen Labyrinthe[1]).

3. Die Erlangung von *samyaktva*.

Kg. I, 57 a, 113 a, II, 107 a, 200 b. KP. 161 b ff. Ps. 1139 ff. Lp. III, 596 ff.

Die geistige Entwicklung ist bedingt durch die Ausmerzung der *mohanīya-karmans*. Da nun die Realisation eines *mohanīya-karman* den *bandha* eines neuen *karman* derselben Art, das noch dazu mit einer bedeutenden *sthiti* versehen ist, verursacht, so kann

1) Auch das Wenige, das Gandhi p. 73 (Warren p. 62) mitteilt, trägt nicht viel zur Erklärung der Prozesse bei, da es sehr kurz gehalten ist und vielfach von den Kg.s abweicht.

die Bindung von neuem *mohanīya-karman* nicht durch einen an sich guten Gemütszustand verhindert werden. Vielmehr müssen zu diesem Zweck drei Prozesse (*karaṇa*) durchlaufen werden, Zustände der Seele, die, alle nur den Bruchteil eines *muhūrta* während, eine Reduktion des *karman* zur Folge haben. Befähigt für die *karaṇas* sind 5 sinnige, vernünftige, vollständig entwickelte Wesen aller 4 Daseinsstufen, die eine Betätigung von Leib, Rede und Geist, formaliter bestimmte Erkenntnis sowie eine der drei besten *leśyās* haben[1]) und deren Gemütszustand von hinlänglicher Reinheit ist. Diese binden einen *muhūrta* vor Beginn der *karaṇas* die bestmöglichen *karman*-Arten, jedoch kein *āyus*, da sie hierzu zu rein sind. Sie reduzieren den *anubhāga* 4. Grades von schlechten *prakṛtis* zu einem 2. Grades, machen den *anubhāga* 2. Grades von schönen *prakṛtis* zu einem 4. Grades und binden eine *sthiti* von höchstens einem Bruchteil von *sāgaropama-koṭikoṭis*. Während des 1. Prozesses „*yathāpravṛtti-karaṇa*" setzen sie diese Tätigkeit fort und nehmen von Moment zu Moment an Reinheit zu. Dieser Prozeß kann öfters — sogar von *abhavyas* — wiederholt werden; er führt jedoch nur zum Ziel, wenn ihm die beiden anderen *karaṇas* folgen.

Der 2. Prozeß (*apūrva-karaṇa*) vergrößert auch wiederum die Reinheit des *jīva*. Er setzt sich aus den folgenden 4 Prozessen zusammen: *sthiti-ghāta, rasa-ghāta, guṇa-śreṇi* und *anya-sthiti-bandha*. *Sthiti-ghāta*, ist Vernichtung der *karman*-Dauer; in jedem Moment werden Teile der *sthiti* vernichtet, so daß sie am Ende des Prozesses beträchtlich geringer ist, als am Anfang desselben. Mit der Verminderung der Dauer des schon bestehenden *karman* geht gleichzeitig die Bindung der *sthiti* des neuen *karman* vor sich, die ebenfalls beträchtlich kleiner ist als vorher. Unter *rasa-ghāta* versteht man die Reduzierung der Intensität des bestehenden *karman*. *Guṇaśreṇi* (vgl. Kg. II, 79 b) schließlich heißt die Ausstoßung (*viracanā* = *saṃnyāsa*) von *karmapudgalas*; die Zahl der getilgten Atome nimmt von Moment zu Moment unzählbarfach zu. Mit diesem *karaṇa* wird der „Knoten" (*granthi*)[2]) in unserem Innern, d. h. die im Herzen wurzelnden Störungen von Glauben und Wandel, gespalten und damit dem geistigen Fortschritt das Tor geöffnet.

In dem nunmehr folgenden 3. Prozeß (*anivṛtti-karaṇa*) geschieht auch wieder *sthiti-ghāta, rasa-ghāta, guṇa-śreṇi* und *anya-sthiti-bandha*. Wenn ein zählbarer Teil des *karaṇa* verstrichen

1) Das widerspricht Kg. I, 136 b (oben S. 74), wonach Höllenwesen nur die drei schlechtesten *leśyās* haben können.

2) „*mithyātvaṃ nokaṣāyāś ca kaṣāyāś ceti kīrttitaḥ | jñaiś caturdaśavidho 'bhyantaragranthir āgame*" zit. Lp. III, 610. „*gaṃṭhi tti sudubbheo kakkhaḍaghaṇarūḍhagūḍhagaṃṭhi vva | jīvassa kammajanio ghaṇarāgaddosapariṇāmo*" Kg. I, 57 b. „*The ‚knot' is the attack upon us of our inborn likes and dislikes, more especially as to convictions regarding conduct (that it is wrong to kill* etc.)" Gandhi 75.

ist, zerlegt der *jīva* die *sthiti* des *mithyātva* durch Einschiebung eines Zwischenraums (*antara-karaṇa*) in 2 Abschnitte. Der 1. Teil der *mithyātva-sthiti* währt Bruchteile eines *muhūrta*, der 2. umfaßt den Rest. Während sich die 1. *sthiti* realisiert, ist der *jīva* noch ein *mithyādṛṣṭi*, sobald aber der letzte Moment derselben abgelaufen ist, tritt er in das *antara-karaṇa* ein, und besitzt für die nur *antarmuhūrta* umfassende Dauer desselben das *aupaśamika-samyaktva*. Die Ursache davon ist, daß sämtliche *mithyātva*-Stoffe, die auf diesen Zwischenraum entfallen wären, allmählich herausgegriffen und der 1. und 2. *sthiti* zugeschlagen worden sind, so daß wenn die Seele dorthin gelangt, sie keine *mithyātva-pudgalas* vorfindet, die sich realisieren könnten. „Denn wie ein Waldbrandfeuer, wenn es einen Platz erreicht, wo schon alle Brennstoffe vorher verbrannt worden sind, erlischt, so hört auch der in der Realisation von *mithyātva* bestehende Waldbrand auf, wenn er das *antara-karaṇa* erreicht hat". Während dieses Zustandes macht er von dem in der 2. *sthiti* enthaltenen *mithyātva*-Stoff 3 Haufen: einen unreinen (für *mithyātva*), einen halbreinen (für *samyagmithyātva*) und einen reinen (für *kṣāyopaśamika-samyaktva*). Solange nun das *aupaśamika-samyaktva* währt, gehen durch den *guṇa-saṃkrama* genannten Vorgang Stoffe von *mithyātva* nach *samyaktva* und *samyagmithyātva* über. Sobald es aufhört, gelangt einer von den 3 Haufen zur Realisation und zwar je nach dem Gemütszustande *mithyātva*, *samyagmithyātva* oder (*kṣāyopaśamika-*) *samyaktva*. Bricht während der letzten 6 *āvalikās* der *aupaśamika*-Zeit ein *anantānubandhin kaṣāya* aus, so gelangt der *jīva* in *sāsvādana-samyaktva*, von wo aus er unverzüglich wieder in *mithyātva* versinkt. Der ganze Prozeß war dann nur von ganz kurzer Dauer und ohne nachhaltige Wirkung für die geistige Entwicklung des *jīva*. Kommt dagegen der halbreine Haufen zum *udaya*, so erlangt die Seele den Mischglauben und befindet sich damit im 3. *guṇasthāna*. In diesem verbleibt sie den Bruchteil eines *muhūrta* und erreicht dann *samyaktva* oder *mithyātva*. Diejenigen schließlich, die das *kṣāyopaśamika-samyaktva* erlangen, werden *aviratas*, *deśaviratas* oder *sarvaviratas*.

Für Wesen aller 4 Daseinsstufen, die den niederen Glauben besitzen, ist die Abtrennung (*visaṃyojanā*) des *sat-karman* der *anantānubandhins* möglich. Dies geschieht ähnlich der Erlangung von *samyaktva* vermöge der 3 Prozesse, doch findet beim *anivṛtti-karaṇa* kein *antara-karaṇa* statt. Eine weitere Entwicklung ist jedoch für einen *kṣāyopaśamika-samyagdṛṣṭi* nicht durchführbar; er kann nicht über das 7. *guṇasthāna* hinauskommen. Wenn er weiter fortschreiten will, muß er das *aupaśamika* oder *kṣāyika samyaktva* erreichen und in methodischer Weise die übrigen *mohaniya-karmans* ausmerzen. Welche beiden Wege eine systematische Reduktion des aktiven *sat-karman* zur Folge haben, wird in den beiden nächsten Abschnitten dargelegt werden.

4. Die *upaśama-śreṇi*.

Kg. I, 60, II, 105 a ff., 198 a ff. KP. 171 b ff. Ps. 1158 ff.

Upaśama heißt Beruhigen, Besänftigen; wer den *upaśama* von *karman* ausübt, vermag sich soweit zu beherrschen, daß die *karmans* ihre Wirkung nicht äußern können. Das aufgestapelte *sattā-karman* wird unterdrückt, so daß es sich nicht manifestieren kann, es wird aber nicht mit der Wurzel ausgerottet, besteht deshalb in latentem Zustande noch immer weiter und kann bei Gelegenheit wieder hervorbrechen. Wird die Unterdrückung von *karmans* in systematischer Weise in einer bestimmten Reihenfolge vorgenommen, so besteht eine *upaśama-śreṇi*, eine Stufenleiter, die schließlich mit der vollständigen Unterdrückung aller *mohanīya-karmans* endet. Die *upaśama-śreṇi* kann von einem *avirata*, *deśavirata*, *pramatta* oder *apramatta* „bestiegen" werden; bei regulärem Verlauf erreicht sie ihr Ende im *upaśāntamoha-guṇasthāna*, da dann die unterdrückten Leidenschaften wieder hervorbrechen und der *jīva* dadurch von der *śreṇi* „herunterfällt". Im folgenden gebe ich eine kurzgefaßte Schilderung der einzelnen Stadien aus denen die *upaśama-śreṇi* besteht. Ich beschränke mich hierbei jedoch nur auf das Allernotwendigste, da eine ausführliche Darstellung weit über den Rahmen dieser Arbeit hinausginge.

Ein *avirata*, *deśavirata*, *pramatta* oder *apramatta* macht die 3 *karaṇas*[1]) und unterdrückt dadurch die lebenslänglichen Leidenschaften. Hierauf unterdrückt er die 3 Glaubensstörungen und erhält dadurch jetzt dauerndes *aupaśamika-samyaktva*. Ist dies geschehen, so geht er zum *upaśama* der noch übrigen *mohanīya-karmans* über. Er macht hierzu wieder die 3 *karaṇas*, und zwar fällt dabei das *yathāpravṛtti-karaṇa* in das *apramatta-guṇasthāna*, das *apūrva-* und das *anivṛtti-karaṇa* in die nach ihnen genannten *guṇasthānas*. Wenn ein zählbarer Teil des *anivṛtti-karaṇa* verstrichen ist, macht der *jīva* ein *antara-karaṇa* der 21 noch übrigen *mohanīyas*. Dann unterdrückt er je innerhalb des Bruchteils eines *muhūrta* nacheinander das 3. Geschlecht, dann das weibliche Geschlecht, dann Spaß, Vergnügen, Mißvergnügen, Traurigkeit, Furcht und Ekel, hierauf das männliche Geschlecht, sodann gleichzeitig den *apratyākhyānāvaraṇa* und *pratyākhyānāvaraṇa* Zorn, dann den aufflammenden Zorn. Darauf folgt die Unterdrückung der 2. und 3. Art des Stolzes sowie des aufflammenden Stolzes, sodann die der 2. und 3. Art des Truges und die des aufflammenden Truges und hierauf die der 2. und 3. Art der Gier. Sodann zerlegt er die aufflammende Gier in 3 Teile; die beiden ersten davon

1) Der Verlauf der *karaṇas* ist im wesentlichen wie oben, bei der Erlangung von *samyaktva*. Im einzelnen bestehen jedoch Unterschiede (z. B. daß schon beim *apūrva-karaṇa* ein *guṇasaṃkrama* stattfindet, daß beim *anivṛtti-karaṇa* kein *antara-karaṇa* gemacht wird u. dgl.), auf die ich hier nicht besonders aufmerksam mache.

unterdrückt er gleichzeitig, den dritten zerkleinert er in eine zählbare Menge von Stückchen, die er einzeln nach und nach unterdrückt. Damit ist er ein *sūkṣma-saṃparāya* geworden. Ist das letzte Stückchen Gier unterdrückt, so ist er ein *upaśānta-moha*. In diesem Zustande verweilt er im Höchstmaße *antarmuhūrta*, im Minimum 1 *samaya* lang. Sobald diese Zeit um ist, stürzt er aus dem *guṇasthāna* herab. Der Herabfall (*pratipāta*) erfolgt aus zwei Ursachen: entweder durch *bhava-kṣaya*, die Beendigung der Existenz, d. h. den Tod des Individuums oder durch *addhā-kṣaya*, den Ablauf der für den *upaśānta-moha*-Zustand möglichen Zeit. Stirbt ein *jīva* in diesem *guṇasthāna*, so wird er als *Anuttarasura*-Gott (s. S. 73) wiedergeboren, fällt also sofort aus dem 11. in das 5. *guṇasthāna*. Stirbt er nicht, so werden bei Beendigung des *upaśānta*-Zustandes die an den einzelnen Stellen abgetrennten *karmans* wieder aufgenommen und er wird so schließlich ein *pramatta*, unter Umständen auch ein *deśavirata*, *avirata* oder gar *sāsvādana*.

Die *upaśama-śreṇi* dauert nur *antarmuhūrta*; sie kann während einer Existenz zweimal bestiegen werden; ist dies der Fall, so ist eine Erlösung während dieser Geburt unmöglich. Wird sie hingegen nur einmal bestiegen, so hat das Individuum immer noch die Chance, nach seinem Herabfall die *kṣapaka-śreṇi* zu erlangen, die zum *nirvāṇa* führt.

5. Die *kṣapaka-śreṇi*.

Kg. I, 61a, II, 111b ff., 205b ff.

Die *kṣapaka-śreṇi* ist die Stufenleiter zur Vernichtung der *karmans*. Wer sie bestiegen hat, tilgt sukzessive die verschiedenen Arten des *sattā-karman*, wird schließlich ganz vom *karman* frei und erlangt damit die Erlösung.

Fähig, den Aufstieg auf dieser *śreṇi* zu beginnen ist nur ein über 8 Jahre alter, mit der besten Fügung der Gelenke versehener Mensch, der sich in einem der *guṇasthānas avirata*, *deśavirata*, *pramatta* oder *apramatta* befindet. Dieser vernichtet mit Hilfe der 3 *karaṇas* zunächst die *anantānubandhins*, sodann die 3 Arten der Glaubensstörung. Hat er *āyus* gebunden und stirbt, bevor *mithyātva* ganz vernichtet ist, so kann er in seiner neuen Existenz die *anantānubandhins* eventuell von neuem binden, weil der Keim derselben, der Irrglaube, noch besteht. Ist jedoch das *mithyātva* vernichtet, so ist dies ausgeschlossen. Hat er *āyus* gebunden, stirbt aber nicht unmittelbar nach Vernichtung der 7 *mohanīyas*, so begnügt er sich mit dem Erreichten und unternimmt vorläufig keine Anstrengungen, um auch die andern *karmans* zu vernichten. Er muß dann noch 3 oder 4 Geburten erleben, ehe er erlöst wird.

Hat er hingegen, ohne ein *āyus* gebunden zu haben, die *śreṇi* erreicht, so geht er nach Vernichtung der 7 *mohanīyas* sofort zur Vernichtung der noch übrigen *mohanīyas* über. Er macht zu diesem Zweck die 3 *karaṇas*, von denen das erste in das *apramatta-guṇasthāna*, die beiden anderen in die nach ihnen genannten *guṇasthānas* fallen. Während des *apūrva-karaṇa* beginnt er gleichzeitig mit der Vernichtung der 4 *apratyākhyānāvaraṇa-* und *pratyākhyānāvaraṇa-kaṣāyas*. Sind diese zur Hälfte geschwunden, so vernichtet er zwischendurch 3 Schauensverhüllungen, nämlich die 3 schlimmsten Arten der Bewußtlosigkeit, und die 13 *nāma-karmans* Tier- und Höllen-Daseinsstufe und Sukzession, 1-2-3-4 sinnige Wesenklasse, Wärme- und Licht-Ausstrahlung, sowie feinen, gemeinsamen und unbeweglichen Leib. Dann vernichtet er, was von den beiden *kaṣāya*-Arten noch übrig ist. Daran schließt sich der *kṣaya* von drittem und weiblichem Geschlecht, von Spaß, Vergnügen, Mißvergnügen, Traurigkeit, Furcht, Ekel, männlichem Geschlecht[1]) sowie von aufflammendem Zorn, Stolz und Trug. Ist dies geschehen, so verläßt er das *anivṛtti-guṇasthāna* und tritt in das des *sūkṣmasaṃparāya* ein, wo er die in kleine Stücke zerlegte aufflammende Gier sukzessive vernichtet. Mit dem Schwund des letzten Gier-Teilchens sind alle Leidenschaften vernichtet und damit die Höhe der *śreṇi* erreicht; der *jīva* ist nun ein *kṣīṇa-kaṣāya*. Im zweitletzten *samaya* dieses *guṇasthāna* vernichtet er die beiden leichtesten Arten des Schlafes (*nidrā* und *pracalā*), im folgenden *samaya* die 5 Wissensverhüllungen, die 4 Schauensverhüllungen und die 5 Hinderungen. Damit ist er ein *sayogi-kevalin* geworden, ein allwissender Heiliger, der noch eine Zeitlang körperlich auf Erden wandelt, um dann in die Erlösung einzugehen[2]).

---

1) In dieser Weise geht die Vernichtung des *sat-karman* beim Manne vor sich. Beim Weibe ist die Reihenfolge: drittes, männliches Geschlecht, Spaß usw., weibliches Geschlecht; bei den dem 3. Geschlecht angehörigen: weibliches, männliches Geschlecht, Spaß usw., drittes Geschlecht.

2) Ausführlicher wird dies unten S. 102 behandelt.

VIII.

Die 14 *guṇasthānas.*

Erklärung der *guṇasthānas* Kg. I, 56 a, Ps. 40 ff., Lp. III, 1131 ff. Dauer Ps. 181 ff. *mārgaṇāsthānas* Kg. I, 81 b ff, Ps. 100. *upayoga* Kg. I, 147 a, Ps. 90. *yoga* Kg. I, 145 b, Ps. 88. *leśyā* Kg. I, 148 b, *jīvasthānas* Kg. I, 97 b. *bandhahetavaḥ* Kg. I, 151 a ff. *bandha, udaya, sattā* Kg. I, 63 a ff., II, 168 b ff.

Alles bisher Gesagte findet in der folgenden Analyse der *guṇasthānas* seine Zusammenfassung und Vollendung. Wir sehen noch einmal die verschiedenen Arten von *jīvas* in ihrer Abhängigkeit vom *karman* und mit ihren dadurch hervorgerufenen Zuständen und Eigenschaften, wir verfolgen, wie sie sich von Stufe zu Stufe von den unheilvollen Wirkungen der Stoffe befreien und begleiten sie bis zum Moment der vollständigen Loslösung vom *karman.* Das bei der Schilderung der einzelnen Stufen eingeschlagene Verfahren entspricht dem bei Beschreibung der Existenzformen geübten. Ich beginne mit einer kurzen Charakteristik jedes Stadiums und lasse dann eine Übersicht der *upayogas*, *yogas*, *leśyās* sowie der Arten des Glaubens und Wandels folgen, welche bei Wesen, die sich in dem betr. *guṇasthāna* befinden, möglich sind. Hieran schließt sich eine Übersicht der Bindungsursachen und der *karmans,* welche in *bandha, udaya, udīraṇā, sattā* auf dieser Stufe vorhanden sein können, sowie derjenigen, welche beim Verlassen derselben abgetrennt werden. Ich konnte mich hierbei in den meisten Fällen auf eine einfache Aufzählung beschränken, da die Kg.s selbst nur selten eine Begründung geben, und wo dies geschieht, diese sich zumeist aus der Definition des betr *lk.* ergibt. Hinsichtlich der für *sattā* mitgeteilten Werte bemerke ich, daß diese nur die hauptsächlichsten sind. Es können hier noch mancherlei andere Möglichkeiten vorliegen (z. B. daß jemand schon *kṣāyika samyaktva* besitzt und dann die *upaśama-śreṇi* besteigt), die der Leser selbst leicht finden kann. Über den *sthiti-*, *rasa-* und *pradeśa-bandha* brauche ich keine detaillierten Aussagen zu machen, da das wenige, das die Kg.s über Maximum und Minimum derselben bieten, aus dem oben S. 38 ff. dargelegten Prinzip folgt. Ich erinnere nur daran, daß in den *guṇasthānas,* die jenseits der Durchschneidung des „Knotens" liegen, eine *sthiti* über *sāgaropamāntaḥkotīkotīs* nicht gebunden werden kann, und daß mit der Ausschaltung der *kaṣāyas* die Bindung von *sthiti* und *rasa* überhaupt aufhört: der Leidenschaftslose bindet nur intensitätsloses Momentan-*karman* (cf. Tattv. VI, 5).

1. *mithyādṛṣṭi-guṇasthāna.*

Das charakteristische Merkmal dieses 1. *guṇasthāna* ist der Irrglaube, die Ablehnung der Wahrheiten des Jainismus. „Wieso wird dann aber hier von einer „Tugendstufe" gesprochen, wenn die Tugenden (*guṇa*) der Seele, Wissen, Glaube und Wandel, nicht vorhanden sind?" „Weil bei jedem *jīva*, diese, auch wenn sie durch das *karman* noch so sehr verdunkelt werden, doch wenigstens in einem Minimum vorhanden sind; denn fehlte dies dem *jīva*, so wäre er kein *jīva*". „Wenn nun aber bei jedem Wesen das *samyaktva* — wenn auch nur in kleinster Potenz — vorhanden ist, warum spricht man dann von *mithyādṛṣṭis*"? „*Mithyādṛṣṭis* sind eben solche, bei denen infolge der Realisation des *mithyātva-mohanīya-karman* der wahre Glaube nicht zum Durchbruch kommt, die keinen Gefallen finden an der ganzen vom erhabenen Arhat gelehrten Heilswahrheit. Solange aber jemand auch nur ein von dem Jina gesprochenes Wort nicht annimmt, ist er ein *mithyādṛṣṭi*". (cf. Kg. I, 56 b).

Der *abhavya* und derjenige *bhavya*, der infolge ungünstiger Umstände nicht zur Erlösung gelangt, bleibt ewig in diesem *guṇasthāna*; es ist bei ihm ohne Anfang und ohne Ende. Bei den übrigen *bhavyas* hat das *guṇasthāna* keinen Anfang, jedoch ein — früher oder später — eintretendes Ende. Bei demjenigen, der von einer höheren Stufe herabfiel und wieder in Irrglauben versank, hat es einen Anfang und ein Ende; die Dauer des Aufenthalts in ihm beträgt dann im Minimum den Bruchteil eines *muhūrta*, im Maximum etwas weniger als $^1/_2$ *pudgalaparāvarta.*

Erkenntnis: *mati-*, *śruta-ajñāna*, *vibhaṅga-jñāna*; *cakṣur-*, *acakṣur-darśana.*

Betätigung: 13, d. h. alle außer *āhāraka-* und *āhāraka-miśra-kāya-yoga*[1]).

leśyās: alle 6. Glaube: Irrglaube. Wandel: *avirati.*

Bindungsursachen: 55, d. h. alle außer *āhāraka-* und *āhāraka-miśra-kāya-yoga.*

bandha: 117 *prakṛtis*, d. h. alle 120 außer dem Translokationsleib und seinen Gliedern, sowie *tīrthakara*[2]).

udaya und *udīraṇā*: 117 *prakṛtis*, d. h. alle 122 außer dem Translokationsleib und seinen Gliedern, *tīrthakara*, Mischglauben und *samyaktva.*

sattā: alle 148[3]).

---

1) Der Translokationsleib ist nur bei Gläubigen, die Selbstzucht üben, vorhanden.

2) *tīrthakara-n.-k.* entsteht nur bei rechtem Glauben.

3) Auch *tīrthakara*, weil einer, der schon Höllen-*āyus* gebunden hatte, danach noch *kṣāyopaśamika samyaktva* und somit ein *guṇasthāna*, in welchem *tīrthakara* gebunden wird, erreicht haben kann. Wenn er stirbt, kommt er wegen des gebundenen *āyus* in die Hölle und hat hier zunächst wieder *mithyātva*, ist also im 1. *guṇasthāna*. Das gebundene *tīrthakara-k.* bleibt aber in *sattā* bestehen.

Übersicht über *bandha*		*udaya*	*sattā* der *k.*s
1. *jñānāvaraṇa*	5	5	5
2. *darśanāvaraṇa*	9	4, 5	9
3. *vedanīya*	1	1	2
4. *mohanīya*	22	7 e	28
		8 de, 9 cde, 10	26, 27, 28
5. *āyus*	1	1	1, 2
7. *gotra*	1	1	1, 2
8. *antarāya*	5	5	5

Eine Übersicht über *bandha, udaya* und *sattā* des *nāma-k.* in diesem *guṇasthāna* zu geben, ist unnötig, da alle *karman*-Kombinationen, in denen die oben genannten 3 bzw. 5 *k.-prakṛtis* in *bandha* resp. *udaya* nicht vorkommen, vorhanden sein können. In *sattā* sind die mit * bezeichneten Kombinationen nicht möglich.

Über dieses *guṇasthāna* hinaus haben folgende *prakṛtis* nicht mehr *bandha*[1]), *udaya* und *udīraṇā*:

bandha: Irrglaube, 3. Geschlecht; Höllen-Daseinsstufe, Sukzession, *āyus*; 1-2-3-4 sinnige Wesenklasse, 6. Figur, 6. Fügung, Wärme-Ausstrahlung, unentwickelter, gemeinsamer, feiner, unbeweglicher Leib.

udaya und *udīraṇā*: Irrglaube, Wärme-Ausstrahlung; unentwickelter, gemeinsamer, feiner Leib.

2. *sāsvādana-samyagdṛṣṭi-guṇasthāna.*

Dieses *guṇasthāna* ist nur von sehr kurzer Dauer; es währt im Minimum 1 *samaya*, im Maximum 6 *āvalikās.* In ihm befinden sich Wesen, die den Bruchteil eines *muhūrta* lang das *aupaśamika samyaktva* besessen, infolge des Hervorbrechens der lebenslänglichen Leidenschaften dieses aber wieder verloren hatten (s. S. 84). Es ist demnach der nur ganz kurzfristige Zustand, der zwischen einer Stufe, auf der *mithyātva* unterdrückt war und dem *mithyādṛṣṭi-guṇasthāna* liegt; nach Ablauf der Zeit desselben sinkt das Wesen wieder in das 1. *guṇasthāna* zurück.

Erkenntnis: *mati-, śruta-ajñāna, vibhaṅga-jñāna; cakṣur-, acakṣur-darśana.*

Betätigung: alle außer *āhāraka-* und *āhāraka-miśra-kāya-yoga.*

leśyās: alle 6. Glaube: *sāsvādana-samyaktva.* Wandel: *avirati.*

Bindungsursachen: 50, d. h. alle 57 außer den 5 *mithyātvas* und *āhāraka-* und *āhāraka-miśra-kāya-yoga.*

bandha: 101 *prakṛtis*, nämlich die 117 des vorigen *guṇasthāna*, ohne die 16 deren Ursache der Irrglaube ist.

---

1) Weil *mithyātva*, die Bindungsursache, fortfällt.

udaya und *udīraṇā*: 111 *prakṛtis*, nämlich die 117 des vorigen *guṇasthāna* ohne die 5 am Schluß genannten. Außerdem gibt es keinen *udaya* von Höllen-Sukzession, weil ein *sāsvādana* nicht in die Hölle kommt.

sattā: 147, d. h. alle außer *tīrthakara*.

Übersicht über *bandha*•		*udaya*	*sattā* der *k.s*
1. *jñānāvaraṇa*	5	5	5
2. *darśanāvaraṇa*	9	4, 5	9
3. *vedanīya*	1	1	2
4. *mohanīya*	21	7f, 8f, 9d	28
5. *āyus*	1	1	1, 2
6. *nāman*	28a	30cdefg	92, 88
		31b	88
	29bc, 30b	21abcdf, 24a, 25f, 26def, 29nop, 30abcdefgk, 31b	92, 88
7. *gotra*	1	1	1, 2
8. *antarāya*	5	5	5

Über dieses *guṇasthāna* hinaus haben die folgenden *prakṛtis* nicht mehr *bandha* bzw. *udaya* und *udīraṇā*:

bandha: die 3 stärksten Arten der Bewußlosigkeit; die 4 lebenslänglichen Leidenschaften, weibliches Geschlecht; Tier-Daseinsstufe, Sukzession, *āyus*; die 4 mittleren Figuren, die 4 mittleren Fügungen der Gelenke, Lichtanssstrahlung, schlechte Fortbewegung, schlechttönend, unsympathisch, unsuggestiv; niederer Geburtsrang.

udaya und *udīraṇā*: die 4 lebenslänglichen Leidenschaften, 1-2-3-4 sinnige Wesenklasse, unbeweglicher Leib.

3. *samyagmithyādṛṣṭi-guṇasthāna.*

Die hervorstechende Eigenschaft dieses *guṇasthāna*, das nur den Bruchteil eines *muhūrta* dauert, ist Indifferenz. Diese äußert sich vornehmlich in der Stellung zum Glauben; ohne Liebe und Haß gegen die Lehre des Jina huldigt der *miśra* dem Mischglauben, indem er Wahres und Falsches durcheinander wirft. Ist die Zeit des Aufenthaltes auf dieser Stufe um, so erlangt der *jīva* je nach den Umständen den falschen oder den richtigen Glauben.

Erkenntnis: $^1/_2$ *mati-*, *śruta-*, *avadhi-jñāna*; $^1/_2$ *mati-*, *śruta-ajñāna*, *vibhaṅga-jñāna*; *cakṣur-*, *acakṣur-darśana*, $^1/_2$ *avadhi-darśana.*

Betätigung: 4 *mano-*, 4 *vāg-*, sowie *audārika-* und *vaikriya-kāya-yoga.*

leśyās: alle 6. Glaube: Mischglaube. Wandel: *avirati.*

Bindungsursachen: 43, d. h. alle außer 5 *mithyātvas*, 4 *anantānubandhins*, *audārika-miśra-*, *vaikriya-miśra-*, *āhāraka-*, *āhāraka-miśra*, *kārmaṇa-kāya-yoga.*

bandha: 74 *prakṛtis.* Von den 101 des vorigen *guṇasthāna* sind die 25 oben genannten abzuziehen. Außerdem können hier die beiden noch übrigen *āyus* nicht gebunden werden, weil der *jīva* auf dieser Stufe nicht sterben kann und auch nicht eine ausgeprägte Willensstrebung vorhanden ist, die für den *bandha* eines bestimmten *āyus* ausschlaggebend sein könnte.

udaya und *udīraṇā*: 100 *prakṛtis.* Von den 111 des vorigen *guṇasthāna* werden die 9 genannten abgezogen. Außerdem realisieren sich hier nicht die 3 noch übrigen Sukzessionen, weil der *jīva* hier nicht stirbt. Hinzu kommt *udaya* von *miśra-samyaktva.*

sattā: 147 *prakṛtis*, d. h. alle außer *tīrthakara.*

Übersicht über *bandha*		*udaya*	*sattā* der *k.s*
1. *jñānāvaraṇa*	5	5	5
2. *darśanāvaraṇa*	6	4, 5	9
3. *vedanīya*	1	1	2
4. *mohanīya*	17	7 c, 8 b, 9 a	28, 27, 24
5. *āyus*	0	1	1
6. *nāman*	28 a	30 cdefg 31 b	92, 88
	29 c	29 nop	92, 88
7. *gotra*	1	1	1
8. *antarāya*	5	5	5

Über dieses *guṇasthāna* hinaus hat der *Mischglaube* nicht mehr *udaya* und *udīraṇā.*

4. *avirata-samyagdṛṣṭi-guṇasthāna.*

Diesem *guṇasthāna* gehören Wesen an, die den rechten Glauben besitzen und deshalb wissen, was gut und böse ist und die Entsagung für erstrebenswert halten, die aber infolge der Realisation der *apratyākhyānāvaraṇa-kaṣāyas* nicht fähig sind, Selbstzucht zu üben. Sie sind entweder ohne *śreṇi* (*śreṇirahita*) oder besteigen hier die *upaśama-* oder *kṣapaka-śreṇi.* Die Dauer dieses *guṇasthāna* beträgt im Minimum den Bruchteil eines *muhūrta*, im Maximum 33 *sāgaropamas* und etwas mehr.

Erkenntnis: *mati-*, *śruta-*, *avadhi-jñāna*; *cakṣur-*, *acakṣur-*, *avadhi-darśana.*

Betätigung: alle außer *āhāraka-* und *āhāraka-miśra-kāya-yoga.*

leśyās: alle 6. Glauben: *kṣāyopaśamika*, *aupaśamika* oder *kṣāyika samyaktva.* Wandel: *avirati.*

Bindungsursachen: 46. Zu den 43 des vorigen *guṇasthāna* kommen *audārika-miśra-*, *vaikriya-miśra-* und *kārmaṇa-kāya-yoga* wieder hinzu, weil ein *avirata* sterben kann und auf dem Wege zur neuen Geburt seinen *karman*-Leib betätigt.

bandha: 77 *prakṛtis.* Zu den 74 des vorigen *guṇasthāna* ist *tīrthakara* sowie Menschen- und Götter-Sukzession hinzuzufügen:

ersteres, weil hier *samyaktva*, die Ursache desselben, vorhanden ist, letzteres weil hier ein Tod möglich und eine hinlänglich ausgeprägte Willenstrebung vorhanden ist.

udaya und *udīraṇā*: 104 *prakṛtis*. Von den 100 des vorigen *guṇasthāna* ist der Mischglaube abzuziehen, jedoch das niedere *samyaktva* und die 4 Sukzessionen hinzuzufügen.

sattā: im allgemeinen 148. Sind die 4 *anantānubandhins* und die 3 *darśana-mohanīyas* vernichtet, 141.

Übersicht über *bandha*		*udaya*	*sattā* der *k.*s
1. *jñānāvaraṇa*	5	5	5
2. *darśanāvaraṇa*	6	4, 5	9
3. *vedanīya*	1	1	2
4. *mohanīya*	17	6c	28, 24, 21
		7d, 8c	28, 24, 23, 22, 21
		9b	28, 24, 23, 22
5. *āyus*	1	1	1, 2
6. *nāman*	28a	21cd, 25cd, 26ef, 27bc, 28bcdef, 29cdefghi 30cdefg, 31b	92, 88
	29c	21fg, 25fg, 27fg, 28klm, 29nop 30k	92, 88
	29d	21d, 25d, 26f, 27c, 28de, 29ghi, 30fg	93, 89
	30c	21f, 25f, 27f, 28kl, 29no, 30k	93, 89
		21g, 25g, 27g, 28m, 29p	89
7. *gotra*	1	1	1, 2
8. *antarāya*	5	5	5

Über dieses *guṇasthāna* hinaus haben die folgenden *prakṛtis* nicht mehr *bandha* bzw. *udaya* und *udīraṇā*:

bandha: 4 *apratyākhyānāvaraṇa-kaṣāyas*; Menschen-Daseinsstufe, Sukzession, *āyus*; 1. Fügung der Gelenke, irdischer Leib und Glieder.

udaya und *udīraṇā*: 4 *apratyākhyānāvaraṇa-kaṣāyas*; Götter-Höllen-Daseinsstufe, Sukzession, *āyus*; Tier- und Menschen-Sukzession; Verwandlungsleib und Glieder, unsympathisch, unsuggestiv, Schande.

5. *deśavirata-samyagdṛṣṭi-guṇasthāna.*

In diesem *guṇasthāna* ist eine teilweise Selbstzucht vorhanden. Der Aufenthalt in demselben währt im Minimum den Bruchteil eines *muhūrta*, im Maximum etwas weniger als eine *pūrvakoṭi*. Die Wesen auf dieser Stufe sind entweder ohne *śreṇi* oder besteigen die *upaśama-* oder *kṣapaka-śreṇi*, bzw. befinden sich auf diesen.

Erkenntnis: *mati-*, *śruta-*, *avadhi-jñāna*; *cakṣur-*, *acakṣur-*, *avadhi-darśana*.

Betätigung: 11 *yogas* d. h. alle außer *āhāraka-*, *āhāraka-miśra*, *audārika-miśra-* und *kārmaṇa-kāya-yoga*[1]).

1) Bei Betätigung des *karman*-Leibes ist Selbstzucht nicht möglich.

leśyās: alle 6. Glaube: *kṣāyopaśamika*, *aupaśamika* oder *kṣāyika samyaktva*. Wandel: teilweise Selbstzucht.

Bindungsursachen: 39, d. h. die 46 des vorigen *guṇasthāna* ohne die 4 *apratyākhyānāvaraṇa-kaṣāyas*, *audārika-miśra-* und *kārmaṇa-kāya-yoga* sowie ohne die *avirati*, die sich auf die Schädigung von Wesen mit beweglichem Körper bezieht.

bandha: 67, d. h. die 77 des vorigen *guṇasthāna* ohne die bei Beendigung desselben abgetrennten.

udaya und *udīraṇā*: 87, d. h. die 104 des vorigen *guṇasthāna* ohne die bei Beendigung desselben abgetrennten.

sattā: im allgemeinen 148. Sind die 4 *anantānubandhins* und die 3 *darśana-mohanīyas* vernichtet, 141.

Übersicht über	*bandha*	*udaya*	*sattā* der *ks*
1. *jñānāvaraṇa*	5	5	5
2. *darśanāvaraṇa*	6	4, 5	9
3. *vedanīya*	1	1	2
4. *mohanīya*	13	5 b	28, 24, 21
		6 b, 7 b	28, 24, 23, 22, 21
		8 a	28, 24, 23, 22
5. *āyus*	1	1	1, 2
6. *nāman*	28a	25cd, 27bc, 28cef, 29efhi. 30cdefg, 31b	92, 88
	29d	25 d, 27 c, 28 ef, 29 hi, 30 fg	93, 89
7. *gotra*	1	1	1, 2
8. *antarāya*	5	5	5

Über dieses *guṇasthāna* hinaus haben die folgenden *prakṛtis* nicht mehr *bandha* und *udaya* bzw. *udīraṇā*:

bandha: die 4 *pratyākhyānāvaraṇa-kaṣāyas.*

udaya und *udīraṇā*: die 4 *pratyākhyānāvaraṇa-kaṣāyas*; Tier-Daseinsstufe und *āyus*; Licht-Ausstrahlung; niederer Geburtsrang.

6. *pramatta-saṃyata-guṇasthāna.*

In diesem *guṇasthāna* ist die vollkommene Selbstzucht erreicht, wenn diese auch durch Fahrlässigkeit (*pramāda*), entstanden durch Realisation der aufflammenden Leidenschaften, des Schlafes usw., gestört wird. Die Dauer des Aufenthalts auf dieser Stufe beträgt im Minimum 1 *samaya*, im Maximum den Bruchteil eines *muhūrta*. Stirbt jemand nach 1 *samaya*, so wird er ein *avirata*, stirbt er nach dem Bruchteil eines *muhūrta*, so wird er ein *deśavirata*. Ist das *antarmuhūrta* hingegen ohne Zwischenfall verstrichen, so gelangt der *jīva* in das *apramatta-guṇasthāna*, wo er den Bruchteil eines *muhūrta* bleibt, um dann wieder in das *pramatta-guṇasthāna* zurückzukehren, worauf das Spiel von neuem beginnt. Dieses Schwanken zwischen dem 6. und 7. *guṇasthāna* währt im Höchstmaße etwas weniger als eine *pūrva-koṭi*. Dies bezieht sich auf

munis, die keine *śreṇi* bestiegen haben; wird die *upaśama-* oder *kṣapaka-śreṇi* bestiegen bzw. fortgeführt, so findet ein derartiges Schwanken nicht statt.

Erkenntnis: *mati-*, *śruta-*, *avadhi-*, *manaḥparyāya-*, *jñāna*; *cakṣur-*, *acakṣur-*, *avadhi-darśana.*

Betätigung: 13 *yogas*, nämlich 4 *mano-*, 4 *vāg-*, sowie *audārika-*, *vaikriya-*, *vaikriya-miśra*, *āhāraka-* und *āhāraka-miśra-kāya-yoga.*

leśyās: alle 6. Glaube: *kṣāyopaśamika*, *aupaśamika* oder *kṣāyika-samyaktva.* Wandel: *sāmāyika*, *chedopasthāpana*, *parihāraviśuddhi* [1]).

Bindungsursachen: 26, d. h. die 39 des vorigen *guṇasthāna* ohne die 4 *pratyākhyānāvaraṇa-kaṣāyas* und die 11 noch übrigen Arten der *avirati*; hinzukommt *āhāraka-* und *āhāraka-miśra-kāya-yoga*, da hier ja *saṃyama* ereicht ist.

bandha: 63 *prakṛtis*, d. h. die 67 des vorhergehenden *guṇasthāna* ohne die 4 *pratyākhyānāvaraṇa-kaṣāyas.*

udaya und *udīraṇā*: 81 *prakṛtis*, d. h. 87 des vorhergehenden *guṇasthāna* ohne die 8, welche dort ihr Ende erreichen; hinzukommt der Translokationsleib und seine Glieder.

sattā: im allgemeinen 148; sind die 3 Glaubensstörungen und die 4 lebenslänglichen Leidenschaften vernichtet, so sind es 141.

Übersicht über *bandha*		*udaya*	*sattā* der *k.*s
1. *jñānāvaraṇa*	5	5	5
2. *darśanāvaraṇa*	6	4, 5	9
3. *vedanīya*	1	1	2
4. *mohanīya*	9	4	28, 24, 21
		5 a, 6 a	28, 24, 23, 22, 21
		7 a	28, 24, 23, 22
5. *āyus*	1	1	1, 2
6. *nāman*	28 a	25 de, 27 cd, 28 eg, 29 h, 30 f	92, 88
	29 d	25 de, 27 cd, 28 eg, 29 h, 30 f	93, 89
7. *gotra*	1	1	1, 2
8. *antarāya*	5	5	5

Über dieses *guṇasthāna* hinaus haben die folgende *prakṛtis* nicht *bandha*, *udaya* bzw. *udīraṇā*:

bandha: Unlust-Empfindung; Mißvergnügen, Traurigkeit; biegsam, unschön, Schande.

udaya: die 3 schlimmsten Arten der Bewußtlosigkeit; Translokationsleib und Glieder [2]).

1) Dem, der den *parihāraviśuddhi*-Wandel hat, ist das Besteigen einer *śreṇi* verwehrt (Kg. I, 121 a).

2) Die 3 schlimmsten Arten der Bewußtlosigkeit, sowie der Translokationsleib und seine Glieder realisieren sich nur, wenn ein gewisser *pramāda* vorhanden ist, können deshalb auf einer Stufe, die von jeglicher Fahrlässigkeit frei ist, nicht mehr bestehen. Wenn nämlich ein *yati* an sich den Translokationsleib entfaltet, so gerät er in eine gewisse Un-

udīraṇā: die 3 schlimmsten Arten der Bewußtlosigkeit; Lust- und Unlust-Empfindung; Translokationsleib und Glieder; Menschen-*āyus.*

7. *apramatta-saṃyata-guṇasthāna.*

In diesem *guṇasthāna* ist vollkommene Selbstzucht ohne Fahrlässigkeit vorhanden. Es währt 1 *samaya* bis *antarmuhūrta.* (Näheres s. unter dem vorigen *guṇasthāna*).

Erkenntnis: *mati-*, *śruta-*, *avadhi-*, *manaḥparyāya-jñāna; cakṣur-*, *acakṣur-*, *avadhi-darśana.*

Betätigung: 11 *yogas*, d. h. die 13 des vorigen *guṇasthāna* ohne *vaikriya-miśra-* und *āhāraka-miśra-kāya-yoga.*

leśyā: feurig, rosig, weiß.

Glaube: *kṣāyopaśamika, aupaśamika, kṣāyika samyaktva.*

Wandel: *sāmāyika, chedopasthāpana, parihāraviśuddhi.*

Bindungsursachen: 24, d. h. die 26 des vorigen *guṇasthāna* ohne *āhāraka-miśra-* und *vaikriya-kāya-yoga.*

bandha: 58 (59) *prakṛtis.* Von den 63 des vorhergehenden *guṇasthāna* werden die bei Beendigung desselben abgetrennten, eventuell auch Götter-*āyus* abgezogen. Hinzukommt Translokationsleib und Glieder.

udaya: 76 *prakṛtis*, d. h. die 81 des vorigen *guṇasthāna* ohne die 5 dort abgetrennten[1]).

udīraṇā: 73 d. h. die 81 des vorigen *guṇasthāna* ohne die 8 dort abgetrennten.

sattā: im allgemeinen 148; sind die 3 Glaubensstörungen und die 4 lebenslänglichen Leidenschaften vernichtet, so sind es 141.

Übersicht über *bandha*		*udaya*	*sattā* der *k.s*
1. *jñānāvaraṇa*	5	5	5
2. *darśanāvaraṇa*	6	4, 5	9
3. *vedanīya*	1	1	2
4. *mohanīya*	9	4	28, 24, 21
		5a, 6a	28, 24, 23, 22, 21
		7a	28, 24, 23, 22
5. *āyus*	1	1	1, 2
6. *nāman*	28a	29hikl, 30fgh	88
	29d	29hikl, 30fgh	89
	30d	29hikl, 30fgh	92
	31	29hikl, 30fgh	93
7. *gotra*	1	1	1, 2
8. *antarāya*	5	5	5

geduld (*autsukya*) und ist deshalb ein *pramatta.* — Man beachte, daß sich der Translokationsleib nur in diesem *guṇasthāna* realisieren kann, aber nicht hier gebunden wird, während derselbe im folgenden gebunden werden aber nicht in *udaya* gelangen kann!

1) Ich verstehe nicht, wie ein *āhāraka-kāya-yoga* möglich ist, ohne daß *āhāraka-kāya-nāma-karman udaya* hat.

Über dieses *guṇasthāna* hinaus haben die folgenden *prakṛtis* nicht mehr *bandha*, *udaya*, *udīraṇā*:

bandha: Götter-*āyus*.

udaya und *udīraṇā*: niederer Glaube; die 3 schlechtesten Fügungen der Gelenke.

8. *apūrva-karaṇa-guṇasthāna.*

Dieses *guṇasthāna* ist, wie die folgenden, nur einem, der sich auf einer *śreṇi* befindet, zugänglich. In ihm wird der *apūrva-karaṇa* genannte Prozeß ausgeführt, der hier aus 5 Einzelvorgängen (*sthiti-ghāta*, *rasa-ghāta*, *guṇa-śreṇi*, *guṇa-saṃkrama*, *anya-sthiti-bandha* s. S. 83) besteht. Auf dieser Stufe bleibt der auf der *upaśama-śreṇi* befindliche *jīva* im Minimum 1 *samaya*, im Maximum *antarmuhūrta*, der auf der *kṣapaka-śreṇi* befindliche überhaupt *antarmuhūrta*.

Erkenntnis: *mati-*, *śruta-*, *avadhi-*, *manaḥparyāya-jñāna*; *cakṣur-*, *acakṣur-*, *avadhi-darśana*

Betätigung: 9 *yogas*, d. h. 4 *mano-*, 4 *vāg-* und *audārika-kāya-yoga*.

leśyā: weiß.

Glaube: *aupaśamika*, *kṣāyika-samyaktva*.

Wandel: *sāmāyika*, *chedopasthāpana*.

Bindungsursachen: 22, d. h. die 24 des vorigen *guṇasthāna* ohne *āhāraka-* und *vaikriya-kāya-yoga*.

bandha: Hinsichtlich *bandha* sind in diesem *guṇasthāna* 7 Abschnitte zu unterscheiden. Im 1 Abschnitt werden die 58 *prakṛtis* des *apramatta* gebunden. In den folgenden 5 nur 56, weil die beiden leichteren Arten des Schlafes jetzt keinen *bandha* mehr haben. Im letzten Siebentel besteht nur noch Bindung von 26 *prakṛtis*; die 30 *prakṛtis*: Götter-Daseinsstufe und Sukzession, 5 sinnige Wesenklasse, schöne Fortbewegung, beweglich, grob, entwickelt, individueller Leib, fest, schön, sympathisch, wohltönend, suggestiv; Verwandlungsleib, Translokationsleib und deren Glieder; feuriger Leib, *karman*-Leib; 1. Figur, Bildung, *tīrthakara*, Geruch, Geschmack, Farbe, Fühlbarkeit, nicht leicht nicht schwer, Selbstvernichtung, Vernichtung anderer, Atmung werden über den 6. Teil hinaus nicht mehr gebunden.

udaya: 72 *prakṛtis*, d. h. die 76 des vorigen *guṇasthāna* ohne die 4 bei Beendigung desselben abgetrennten.

udīraṇā: 69 *prakṛtis*, d. h. die 73 des vorigen *guṇasthāna* ohne die 4 bei Beendigung desselben abgetrennten.

sattā: auf der *upaśama-śreṇi* 148; auf der *kṣapaka-śreṇi* 138, weil die 4 *anantānubandhins*, die 3 Glaubensstörungen und Götter-, Tier- und Menschen-*āyus* geschwunden sind.

Übersicht über *bandha*		*udaya*	*sattā* der *k.*s
1. *jñānāvaraṇa*	5	5	5
2. *darśanāvaraṇa* (im 1. Teil)	6	4, 5	9
„ (vom 2. Teil ab)	4	4, 5	9
3. *vedanīya*	1	1	2
4. *mohanīya*	9	4, 5a, 6a	28, 24, 21
5. *āyus*	0	1	1
6. *nāman*	28a	30f	88
	29d	30f	89
	30d	30f	92
	31	30f	93
	1	30f	88, 89, 92, 93
7. *gotra*	1	1	1, 2
8. *antarāya*	5	5	5

Über dieses *guṇasthāna* hinaus haben die folgenden *prakṛtis* nicht *bandha*, *udaya*, *udīraṇā*:

bandha: Spaß, Vergnügen, Furcht, Ekel.

udaya und *udīraṇā*: Spaß, Vergnügen, Mißvergnügen, Traurigkeit, Furcht, Ekel.

9. *anivṛtti-bādara-saṃparāya-guṇasthāna.*

In diesem *guṇasthāna* vollzieht der auf der *upaśama-* oder *kṣapaka-śreṇi* befindliche das *anivṛtti-karaṇa*. Ersterer hält sich hier im Minimum 1 *samaya*, im Maximum *antarmuhūrta*, letzterer *antarmuhūrta* auf.

Erkenntnis: *mati-*, *śruta-*, *avadhi-*, *manaḥparyāya-jñāna*; *cakṣur-*, *acakṣur-*, *avadhi-darśana*.

Betätigung: 9 *yogas*, nämlich 4 *mano-*, 4 *vāg-*, sowie *audārika-kāya-yoga*.

leśyā: weiß. Glaube: *aupaśamika*, *kṣāyika samyaktva*.

Wandel: *sāmāyika*, *chedopasthāpana*.

Bindungsursachen: 16, d. h. die 22 des vorigen *guṇasthāna* ohne Spaß, Vergnügen, Mißvergnügen, Traurigkeit, Furcht, Ekel.

bandha: Hier bestehen 5 Teile. Im 1. Teil werden 22 *prakṛtis* gebunden, d. h. die 26 des vorhergehenden *guṇasthāna* ohne die 4 dort am Schluß abgetrennten. Im 2. Teil fällt der *bandha* von männlichem Geschlecht, im 3. der von aufflammendem Zorn, im 4. der von aufflammendem Stolz, im 5. der von aufflammendem Trug fort, so daß also im letzten Teil dieses *guṇasthāna* 18 *prakṛtis* vorhanden sind.

udaya: 66 *prakṛtis*, d. h. die 72 des vorhergehenden *guṇasthāna* ohne die dort abgetrennten 6.

udīraṇā: 63 *prakṛtis*, d. h. die 69 des vorhergehenden *guṇasthāna* ohne die dort abgetrennten 6.

sattā: Auf der *upaśama-śreṇi* 148. Auf der *kṣapaka-śreṇi* sind hier 9 Teile zu unterscheiden. Im 1. Teil sind die 138 *prakṛtis* des vorhergehenden *guṇasthāna* vorhanden. Im 2. Teil 122, weil

die 3 schlimmsten Arten der Bewußtlosigkeit, Tier- und Höllen-Daseinsstufe und Sukzession, 1-2-3-4 sinnige Wesenklasse, unbeweglicher, feiner, gemeinsamer Leib, Wärme- und Licht-Ausstrahlung getilgt werden. Im 3. Teil sind 114, weil die 4 *apratyākhyānāvaraṇa* und die 4 *pratyākhyānāvaraṇa-kaṣāyas* fortfallen. In den folgenden Teilen werden der Reihe nach vernichtet: drittes Geschlecht, weibliches Geschlecht, dann gleichzeitig Spaß, Vergnügen, Mißvergnügen, Traurigkeit, Furcht, Ekel, hierauf männliches Geschlecht, aufflammender Zorn, aufflammender Stolz. Im letzten Moment dieses *guṇasthāna* sind also 103 *prakṛtis* in *sattā*.

Übersicht über *bandha*		*udaya*	*sattā* der *k.s*
1. *jñānāvaraṇa*	5	5	5
2. *darśanāvaraṇa*	4	4, 5	9
	4	4	6
3. *vedanīya*	1	1	2
4. *mohanīya*	5	2	28, 24, 21, 13, 12, 11
	4	1	28, 24, 21, 11, 5, 4
	3	1	28, 24, 21, 4, 3
	2	1	28, 24, 21, 3, 2
	1	1	28, 24, 21, 2, 1
5. *āyus*	0	1	1
6. *nāman*	1	30f	93, 92, 89, 88; 80c, 79, 76, 75
7. *gotra*	1	1	1, 2
8. *antarāya*	5	5	5

Über dieses *guṇasthāna* hinaus haben die folgenden *prakṛtis* nicht mehr *bandha*, *udaya*, *udīraṇā*:

bandha: aufflammende Gier.

udaya und *udīraṇā*: alle 3 Geschlechter, sowie aufflammender Zorn, Stolz, Trug.

10. *sūkṣma-saṃparāya-guṇasthāna.*

In diesem *guṇasthāna* kommt Leidenschaft nur noch in feinster Form vor, um dann gänzlich unterdrückt oder vernichtet zu werden. Es währt beim *upaśamaka* 1 *samaya* im Minimum, *antarmuhūrta* im Maximum, beim *kṣapaka antarmuhūrta*.

Erkenntnis: *mati-*, *śruta-*, *avadhi-*, *manaḥparyāya-jñāna*; *cakṣur-*, *acakṣur-*, *avadhi-darśana*.

Betätigung: 9 *yogas*, d. h. 4 *mano-*, 4 *vāg-* und *audārika-kāya-yoga*.

leśyā: weiß.

Glaube: *aupaśamika* oder *kṣāyika samyaktva*.

Wandel: *sūkṣmasaṃparāya*.

Bindungsursachen: 10, d. h. 9 *yogas* und aufflammende Gier.

bandha: 17 *prakṛtis*, weil die aufflammende Gier mit dem Verlassen des vorigen *guṇasthāna* nicht mehr in Bindung kommt.

udaya: 60 *prakṛtis*, d. h. die 66 des vorhergehenden *guṇasthāna* ohne die 6 beim Verlassen desselben abgetrennten.

udīraṇā: 57 *prakṛtis*, d. h. die 63 des vorhergehenden *guṇasthāna* ohne die 6 beim Verlassen desselben abgetrennten.

sattā: Auf der *upaśama-śreṇi* 148 *prakṛtis*, auf der *kṣapaka-śreṇi* 102, weil im letzten Augenblick des vorigen *guṇasthāna* der aufflammende Trug geschwunden ist.

Übersicht über *bandha*		*udaya*	*sattā* der *k.s*
1. *jñānāvaraṇa*	5	5	5
2. *darśanāvaraṇa*	4	4, 5	9
		4	6
3. *vedanīya*	1	1	2
4. *mohanīya*	0	1	28, 24, 21; 1
5. *āyus*	0	1	1
6. *nāman*	1	30f	93, 92, 89, 88; 80c, 79, 76, 75
7. *gotra*	1	1	1, 2
8. *antarāya*	5	5	5

Über dieses *guṇasthāna* hinaus haben die folgenden *prakṛtis* nicht mehr *bandha*, *udaya*, *udīraṇā*:

bandha: 5 Wissensverhüllungen, 4 Schauensverhüllungen, Ruhm, hoher Geburtsrang, 5 Hinderungen.

udaya und *udīraṇā*: aufflammende Gier.

11. *upaśānta-kaṣāya-vītarāga-chadmastha-guṇasthāna.*

Dieses *guṇasthāna* ist die höchste Stufe, die auf der *upaśama-śreṇi* erreicht werden kann. Es währt im Minimum 1 *samaya*, im Maximum *antarmuhūrta*. Ist es beendet, so stürzt der *jīva* von der *upaśama-śreṇi* herab und gelangt in eines der unteren *guṇasthānas* (s. S. 86).

Erkenntnis: *mati-*, *śruta-*, *avadhi-*, *manaḥparyāya-jñāna*; *cakṣur-*, *acakṣur-*, *avadhi-darśana.*

Betätigung: 9 *yogas*, nämlich 4 *mano-*, 4 *vāg-* und *audārika-kāya-yoga.*

leśyā: weiß.

Glaube: *aupaśamika samyaktva.*

Wandel: *yathākhyāta.*

Bindungsursachen: die 9 *yogas.*

bandha: 1 *prakṛti* nämlich *sāta-vedanīya*, da alle anderen getilgt sind.

udaya: 59 *prakṛtis*, d. h. die 60 des vorigen *guṇasthāna* ohne aufflammende Gier.

udīraṇā: 56 *prakṛtis*, d. h. die 57 des vorigen *guṇasthāna* ohne aufflammende Gier.

sattā: 148 *prakṛtis.*

Übersicht über *bandha*		*udaya*	*sattā* der *k.*s
1. *jñānāvaraṇa*	0	5	5
2. *darśanāvaraṇa*	0	4, 5	9
3. *vedanīya*	1	1	2
4. *mohanīya*	0	0	28, 24, 21
5. *āyus*	0	1	1
6. *nāman*	0	30 f	93, 92, 89, 88
7. *gotra*	0	1	1, 2
8. *antarāya*	0	5	5

12. *Kṣīṇa-kaṣāya-vītarāga-chadmastha-guṇasthāna.*

Wenn im letzten *samaya* des *sūkṣmasaṃparāya-guṇasthāna* das letzte Stückchen Gier vernichtet worden ist, ist der auf der *kṣapaka-śreṇi* wandelnde *jīva* ein *kṣīṇa-kaṣāya* geworden. Auf dieser Stufe bleibt er *antarmuhūrta*, um dann ein Allwissender zu werden.

Erkenntnis: *mati-*, *śruta-*, *avadhi-*, *manaḥparyāya-jñāna*; *cakṣur-*, *acakṣur-*, *avadhi-darśana.*

Betätigung: 9 *yogas*, nämlich 4 *mano-*, 4 *vāg-* und *audārika-kāya-yoga.*

leśyā: weiß.

Glaube: *kṣāyika samyaktva.*

Wandel: *yathākhyāta.*

Bindungsursachen: 9 *yogas.*

bandha: 1 *prakṛti*, nämlich *sāta-vedanīya.*

udaya: Hier sind am Anfang 57 *prakṛtis* in *udaya* d. h. die 60 des *sūkṣmasaṃparāya* ohne aufflammende Gier und die 2. und 3. Fügung der Gelenke. Im vorletzten *samaya* schwindet der *udaya* der 2 ersten Arten des Schlafes, so daß dann nur noch 55 *prakṛtis* sich realisieren.

udīraṇā: 54, bezw. 52 *prakṛtis.*

sattā: Zunächst 101 *prakṛtis*, d. h. die 102 des *sūkṣmasaṃparāya* ohne aufflammende Gier. Im vorletzten *samaya* schwinden die beiden ersten Arten des Schlafes, so daß nur 99 *prakṛtis* vorhanden sind.

Übersicht über *bandha*		*udaya*	*sattā* der *k.*s
1. *jñānāvaraṇa*	0	5	5
2. *darśanāvaraṇa*	0	4	6, 4
3. *vedanīya*	1	1	2
4. *mohanīya*	0	0	0
5. *āyus*	0	1	1
6. *nāman*	0	30 f	80c, 79, 76, 75
7. *gotra*	0	1	1, 2
8. *antarāya*	0	5	5

Im letzten *samaya* dieses *guṇasthāna* schwindet *udaya* und *sattā* der 5 Wissensverhüllungen, 4 Schauensverhüllungen u. 5 Hinderungen.

13. *sayogi-kevali-guṇasthāna.*

Wenn die das Wissen, das Schauen und die Macht des *jīva* beschränkenden *karmans* geschwunden sind, wird der Mensch ein *sayogi-kevalin*. Er weiß alles, er schaut alles und vermag alles. Noch besitzt er einen Leib und eine gewisse stofflich-bedingte Betätigung, noch realisieren sich die früher gebundenen *karmans* — aber sobald sein *āyus* erschöpft ist, tilgt er auch diese, um erlöst zu werden. Der *sayogi*-Zustand dauert im Minimum *antarmuhūrta*, im Maximum etwas weniger als eine *pūrvakoṭi*.

Erkenntnis: *kevala-jñāna, kevala-darśana.*

Betätigung: 7 *yogas*: *audārika-, audārika-miśra-, kārmaṇa-kāya-yoga*, ferner *satya* und *asatyāmṛṣā mano-* und *vāg-yoga.*

leśyā: weiß.

Glaube: *kṣāyika samyaktva.*

Wandel: *yathākhyāta.*

Bindungsursachen: 7 *yogas.*

bandha: 1 *prakṛti* (*sāta-vedanīya*).

udaya, 41 *prakṛtis*, d. h. die 55 des vorhergehenden *guṇasthāna* ohne die 14 im letzten *samaya* abgetrennten. Liegt der seltene Fall vor, daß jemand in seinen früheren Existenzen das *tīrthakara-nāma-karman* gebunden hat, so kommt dieses hier zur Realisation; der betreffende Mensch wird dann ein *tīrthakara*, ein Stifter oder Erneuerer der Jaina-Kirche. Dann haben hier 42 *prakṛtis udaya.*

udīraṇā: 38 (39) *prakṛtis.*

sattā: 85 *prakṛtis*, d. h. die 99 des vorhergehenden *guṇa-sthāna* ohne die 14 im letzten *samaya* vernichteten.

Übersicht über *bandha*		*udaya*	*sattā* der *k.*s
1. *jñānāvaraṇa*	0	0	0
2. *darśanāvaraṇa*	0	0	0
3. *vedanīya*	1	1	2
4. *mohanīya*	0	0	0
5. *āyus*	0	1	1
6. *nāman*	0	20, 26g, 28i	79, 75
		29m, 30i	80c, 79, 76, 75
		21e, 27e, 31c	80c, 76
7. *gotra*	0	1	1, 2
8. *antarāya*	0	0	0

Ist die Zeit, die der *kevalin* in diesem Zustande zubringen mußte, abgelaufen, so schickt er sich an, in die Erlösung einzugehen. Zu diesem Zweck muß er die noch übrigen *karmans* vernichten. Ist die *sthiti* von *vedanīya*, *nāman* und *gotra* länger als die seines *āyus*, so muß er zunächst diese *karmans* untereinander ausgleichen. Dies geschieht durch den *samudghāta*[1]) genannten Prozeß. Ist

1) Ausführlich handelt darüber Kg. I, 130a, Ps. 159, Lp. III, 213ff. Vgl. dazu auch Aup. §§ 131—155.

dieser beendet, so versinkt er in eine tiefe Meditation und bringt die *yogas* zum Stillstand. Er beendet zuerst die gröbere Betätigung von *manas*, Rede und Leib, dann die feinere. Er hat damit keinen *yoga* und keine *leśyā* mehr und tritt in das letzte *guṇasthāna*, das eines *ayogi-kevalin* ein.

Im letzten *samaya* des 13. *guṇasthāna* beschließt er die Bindung von *karman*; denn wie könnte er neuen Stoff der Seele zuführen, wenn die noch übrigen Ursachen des *bandha*, die *yogas* vernichtet sind!

Gleichzeitig schwindet *udaya* und *udīraṇā* der folgenden 30 *prakṛtis*: 1 *vedanīya* (*sāta* oder *asāta*), irdischer Leib und Glieder, feuriger und *karman*-Leib, 6 Figuren, 1. Fügung der Gelenke, schöne und unschöne Fortbewegung, fest und biegsam, schön und unschön, wohl- und übeltönend, individueller Leib. „nicht leicht nicht schwer", Farbe, Geruch, Geschmack, Fühlbarkeit, Selbstvernichtung, Vernichtung anderer, Atmung und Bildung.

14. *ayogi-kevali-guṇasthāna.*

Dieses letzte und höchste *guṇasthāna* ist ein nur den Bruchteil eines *muhūrta* umfassendes Durchgangsstadium, das zur völligen Befreiung vom *karman* führt.

Erkenntnis: *kevala-jñāna, kevala-darśana.*

Betätigung und *leśyā*: nicht vorhanden.

Glauben: *kṣāyika samyaktva.*

Wandel: *yathākhyāta.*

Bindungsursache: nicht vorhanden, deshalb kein *bandha.*

udaya: 12 *prakṛtis*, d. h. die 42 des vorigen *guṇasthāna* ohne die 30 dort im letzten *samaya* abgetrennten.

udīraṇā: keine, weil die vorzeitige Realisation durch eine gewisse Betätigung bedingt ist.

sattā: 85 *prakṛtis.*

Übersicht über *bandha*		*udaya*	*sattā* der *k.s*
1. *jñānāvaraṇa*	0	0	0
2. *darśanāvaraṇa*	0	0	0
3. *vedanīya*	0	1	2
4. *mohanīya*	0	0	0
5. *āyus*	0	1	1
6. *nāman*	0	8	79, 75
		9	80c, 76
7. *gotra*	0	1	2
8. *antarāya*	0	0	0

Mit gänzlichem Dahinschwinden jeglichen *yogas* ist der *kevalin* in den *śaileśi*-Zustand eingetreten, der nur solange währt, als man bedarf, um 5 kurze Silben auszusprechen. In reine Meditation versunken, vernichtet er durch *guṇaśreṇi* die letzten noch vor-

handenen Reste des *karman.* Und zwar tilgt er im vorletzten *samaya* das *sattā-k.* von einem der beiden *vedanīya*, von Götter-Daseinsstufe und Sukzession, Menschen-Sukzession, schöner und unschöner Fortbewegung, 2 Gerüchen, 8 Fühlbarkeiten, 5 Farben, 5 Geschmäcken, 5 Körpern, 3 Gliedern, 5 Verbänden, 5 Zusammenhalten, 6 Figuren, 6 Fügungen der Gelenke, Bildung, fest und beweglich, schön und unschön, wohl- und übeltönend, unsympathisch, Schande, „nicht leicht nicht schwer", Selbstvernichtung, Vernichtung anderer, Atmung, unsuggestiv, unentwickelt, individuellem Leib, hohem Geburtsrang.

Im letzten *samaya* endet *udaya* und *sattā* von dem andern der beiden *vedanīya*, Menschen-Daseinsstufe und *āyus*, 5 sinniger Wesenklasse, beweglich, grob, entwickelt, sympathisch, suggestiv, Ruhm, *tīrthakara* und hohem Geburtsrang.

Mit dem Schwund dieser *karmans* ist die Seele von allem *karman* frei geworden; sie trägt keinerlei Stoff mehr in sich, sie ist erlöst.

Bemerkung zu den Seite 65 bis 103 gegebenen Übersichten über *bandha*, *udaya*, *sattā* der *karmans.*

Die *karman*-Übersichten beabsichtigen nicht, ein erschöpfendes Verzeichnis aller Kombinationen zu geben, die in einem *jīva-*, bezw. *guṇa-sthāna* möglich sind; sie wollen vielmehr nur einen ungefähren Überblick über die Verteilung der *karmans* ermöglichen, ohne auf absolute Genauigkeit und Vollständigkeit Anspruch zu erheben. Es wäre eine dankenswerte Aufgabe für einen eingeborenen Jaina-Forscher eine bis in alle Einzelheiten genaue Liste der *karmans* in den einzelnen Lebens- und Tugendstufen aufzustellen und bei dieser Gelegenheit die vielen Widersprüche aufzuheben oder zu erklären, die bei der Darstellung der *karman*-Texte bestehen bleiben[1]).

---

1) Auf einige von diesen ist bereits im Verlaufe der Arbeit hingewiesen worden, als besonders markant sei hier noch angeführt, daß im 7. *guṇasthāna* (S. 96) die *nāma-k.*s 29 l und 30 h (S. 49) in *udaya* vorhanden sein können, obwohl doch (nach S. 94) über das 5. *guṇasthāna* hinaus das *k.* Lichtausstrahlung nicht mehr *udaya* hat.

IX.

Der Zustand der Erlösten.

Kg. I, 62 b, II, 212 b. Tattv. X. Vgl. Utt. 36, 50. Aup. §§ 160—169.

Wenn das *karman* restlos vernichtet ist, geht der Erlöste bis zum Ende der Welt. Von allem Stoff unbeschwert, steigt die Seele in grader Linie in einem *samaya* zum Gipfel der Welt empor, wie ein Flaschenkürbis,[1]) der von allem Schmutz befreit, nicht mehr zu Boden sinkt, sondern sich zur Oberfläche des Wassers erhebt.

Hoch über dem *Sarvārthasiddhi*-Himmel, hart an der Grenze von Welt und Nichtwelt, liegt die herrliche Region *Īṣatprāgbhārā*, an Gestalt einem aufgespannten Sonnenschirm ähnlich. Dorthin begeben sich die Seligen, um sich im obersten Teil derselben, in *Sitā*, dauernd niederzulassen. Ohne sichtbare Gestalt, körperlos, aber mit einer räumlichen (immateriellen) Ausdehnung von $^2/_3$ derjenigen, die sie in ihrer letzten Existenz gehabt hatten, wohnen sie fortan dort in alle Ewigkeit und genießen das unendliche, unvergleichliche, unzerstörbare, übernatürliche Glück der Erlösung.

Ewig folgen auf- und absteigende Zeitperioden in ständigem Wechsel aufeinander, fortwährend durchirren Seelen, unendlich an Zahl, das schreckliche Meer des *Saṃsāra* — unberührt vom Treiben der Welt verharrt der *Siddha* in seiner seligen Ruhe, befreit von den Qualen der körperlichen Existenz, erlöst von dem Kreislauf der Geburten, um nie wieder in ihn zurückzukehren.

Auch heute noch ziehn hin und kehren wieder
Die Sonnen, Monde und die Wandelsterne;
Die Seele aber steigt nicht mehr hernieder
Wenn sie entrückt ward in des Weltraums Ferne.[2])

---

1) Das Gleichnis wird ausführlich erzählt in dem 6 *adhy.* der *Jñātādharmakathā*. Vgl. die Erkl. im Komm. zu Tattv. X, 6.

2) *Sarvadarśanasaṃgraha*, p. 33. Die Übersetzung nach Paul Deussen, Allg. Gesch. der Philosophie I, 3 p. 254.

Index der termini technici.

In das folgende Verzeichnis der termini technici sind alle Ausdrücke der Jaina-Philosophie aufgenommen, die im Verlaufe der Arbeit vorkommen. Die in Klammern gegebenen Prakrit-Äquivalente der Sanskrit-Termini sollen einen bescheidenen Beitrag zu dem im Entstehen begriffenen Prakrit-Wörterbuch liefern. Absolute Vollständigkeit ist hierbei jedoch weder erstrebt noch erreicht worden; namentlich sind die zahlreichen verkürzten und korrupten Formen in den *Gāthās* nicht aufgenommen worden. Für einige Sanskritworte, deren Prakrit-Äquivalente mir in den Kgs. nicht aufgestoßen sind, sind die Prakrit-Formen aus anderen Werken angegeben worden. *ts* (*tatsama*) bedeutet, daß das Prakrit-Wort mit dem Sanskrit-Wort identisch ist, *td*, daß in ihm nur der Nasal oder Sibilanten verändert sind. Bei Kompositis, deren zweiter Teil später noch für sich aufgeführt wird, ist meistens nur das Prakrit-Äquivalent des ersten Teils gegeben worden. Eigennamen, sowie die Namen der Götter und Höllenwesen (S. 70, 73) und der *guṇasthānas* (S. 80, 89 ff.) sind in den Index nicht aufgenommen worden.

a.

akāma- [*ts*] *nirjarā* unfreiwillige Tilgung des *k.* 77.
akṣaya [*akkhaya*] *-sthiti* Besitz des ewigen Lebens 18.
agurulaghu [*agurulahu*] „nicht schwer nicht leicht" *k.* 32.
agrahaṇa [*aggahaṇa*] *-vargaṇā* 39.
aghāti [*aghāi*] *-karman* 35.
aṅgopāṅga [*aṅgovaṅga*] Haupt- und Nebenglieder *k.* 28.
acakṣur [*acakkhu*] *-darśana* die durch die Sinnesorgane mit Ausnahme des Auges sowie durch *manas* vermittelte, formaliter unbestimmte Erkenntnis 56; °*āvaraṇa*, *k.* 22.
ajīva [*ts*, *ajiya*] Unbeseeltes, Lebloses. Bez. für die Substanzen mit Ausnahme des *jīva*.
ajñāna [*annāṇa*] Unwissenheit, vom rechten Glauben nicht sekundiertes Wissen 57.
addhā [*ts*] *-kṣaya* 86.
adharma [*adhamma*] „Hemmung", eine Art Äther 17.
adhyavasāya [*ajjhavasāya*] „*the tenor of the mind, the attitude of the mind, the mood of the mind*" Gemütszustand 19. 38.
anantānubandhin [*td*] lebenslänglich wirkende Leidenschaft *k.* 24.
anākāra [*aṇāgāra*] *upayoga* formaliter nicht bestimmtes Vorstellen 56.
anādeya [*aṇāijja*] „unsuggestiv" *k.* 33.
anābhigrahika [*aṇabhigahiya*] *mithyātva* durch Indifferenz entstandener Irrglaube 62.
anābhoga [*td*] *mithyātvā* durch mangelnde Einsicht verursachter Irrglaube 62.
anivṛtti [*aṇiyaṭṭi*] *-karaṇa* der 3. Prozeß 83.
anubhāg(v)a [*aṇubhāga*] = *rasa* 38
antara [*ts*] *-karaṇa* 84.
antarāya [*ts*] „Hinderung" *k.* 34.

antarmuhūrta [*antomuhutta*] eine Zeit innerhalb von 48 Minuten 36.
anya [*anna*] *-sthitibandha* 83.
aparyāpta [*apajjatta*] „unentwickelt" *k.* 33, 64.
apavartanā [*avavaṭṭaṇā*] verlangsamte Realisation des *k.* 51.
apāntarālagati [*°gai*] Zustand des *jīva* auf dem Wege zur neuen Existenz 47.
apūrva [*apuvva*] *-karaṇa* der 2. Prozeß 83.
apratyākhyāna [*appaccakkhāṇa*] *-āvaraṇa* „Nichtentsagung" verhindernde Leidenschaft 24.
abādhā [*abāhā*] (*-kāla*) der Zeitraum, während dessen das *k.* sich nicht realisiert 37.
abhavya [*abhavva*] nicht erlösungsfähig 79.
amla [*ambila*] *rasa* „saurer Geschmack" *k.* 31.
ayaśaḥkīrti [*ajasakitti*] „Unehre und Schande" *k.* 33.
ayogi [*ajogi*] *-kevalin* 103.
arati [*arai*] „Mißvergnügen" *k.* 25.
ardhanārāca [*addhanārāya*] *-saṃhanana* „4. Fügung der Gelenke" *k.* 29.
aloka [*aloga*] Nichtwelt 17.
alpabahutva [*appabahutta*] Mehr oder weniger, numerisches Verhältnis.
avagāhanā [*ogāhaṇā*] Ausdehnung.
avadhi [*ohi*] *-jñāna* transzendente Erkenntnis materieller Dinge 56; *°°āvaraṇa* Verhüllung ders., *k.* 22; *°darśana* transzendentes Schauen materieller Dinge 56; *°°āvaraṇa* Verhüllung dess., *k.* 22.
avasarpiṇī [*osappiṇī*] absteigende Zeitperiode 36.
avirata [*aviraya*] einer, der ohne Selbstzucht ist 62, 75.
avyābādha [*avvābāha*] Erhabenheit über Lust und Leid 18.
aśubha [*asubha*] „unschön" *k.* 33.
asaṃkhyeya [*asaṃkhejja*] unzählbar, unbestimmbar 35.
asaṃjñin [*asanni*] unvernünftig 63, 68.
asatya [*asacca*] unwahr, *yoga* 58; *°amṛṣā* [*amusā*] nicht wahr noch unwahr, *yoga* 58.
asāta [*asāya*] *-vedanīya* „Leid-Empfindung" *k.* 23.
asiddhatva [*asiddhatta*] der Zustand der Unheiligkeit 54.
asthira [*athira*] „biegsam" *k.* 33.

ā.

ākāra [*āgāra*] 56.
ākāśa [*āgāsa*] Raum 17.
ātapa [*āyava*] „Wärmeausstrahlung" *k.* 32.
ādeya [*āijja*] „suggestiv" *k.* 33.
ānupūrvī [*aṇupuvvī*] = Sukzession *k.* 31.
ābhigrahika [*abhigahiya*] *mithyātva* durch Fürwahrhalten einer falschen Lehre entstandener Irrglaube 61.

ābhinibodhika [*ābhiṇibohiya*] *-jñāna* = *mati-jñāna*.
ābhiniveśika [*abhinivesiya*] *mithyātva* durch Vorliebe für etwas Falsches entstandener Irrglaube 69
ābhoga [*ts*] = *sūkṣmadṛṣṭi* 62.
āyus [*āu*] „Lebensmenge" *k.* 26.
āvalikā [*āvaliyā*] ein Zeitmaß 35.
āsrava [*āsaḍa*] Influenz 76.
āhāraka [*āhāraga*] 1) Stoff aufnehmend 64; 2) °*śarīra* „Translokationsleib" *k.* 27; °*aṅgopāṅga* „Glieder desselben" *k.* 28; °*kāya-yoga* Betätigung desselben 58; °*bandhana* „Verband desselben" *k.* 28; °*miśra-kāya-yoga* Betätigung desselben, gemischt mit der des irdischen Leibes 58; °*saṃghātana* „Zusammenhalt desselben" *k* 29.

u.

uccair [*ucca*] *gotra* „hoher Geburtsrang" *k.* 33.
ucchvāsa [*ūsasaṇa*] „Atmung" *k.* 32.
uttara [*ts*] *-prakṛtis* 21.
utsarpiṇī [*ussappiṇī*] aufsteigende Zeitperiode 36.
udaya [*ts*] Realisation des *k.* 43.
udīraṇā [*ts*] vorzeitige Realisation des *k.* 51.
udyota [*ujjoya*] „Licht-Ausstrahlung" *k.* 32.
udvartanā [*uvvaṭṭaṇā*] beschleunigte Realisation des *k.* 51.
upakrama [*uvakkama*] Todesursache 70.
upaghāta [*uvaghāya*] „Selbstvernichtung" *k.* 32.
upapāta [*uvavāya*] Manifestation 70.
upabhoga [*uvabhoga*] *-antarāya* das dem Nießbrauch einer Sache verhindernde *k.* 34.
upayoga [*uvaoga*] Erkenntnisart, Vorstellung 55.
upaśama(ka)-śreṇi [*uvasama(ga)-seḍhi*] 85.
upaśānta [*uvasanta*] *-moha, guṇasthāna* 100.
uṣṇa [*uṇha*] *-sparśa* „heiße Fühlbarkeit" *k.* 31.

ṛ.

ṛṣabha-nārāca [*risaha-nārāya*] *-saṃhanana* „2. Fügung der Gelenke" *k.* 29.

e.

ekendriya [*igiṅdi*] einsinnig, °*jāti*, *k.* 27.

au.

audayika [*udaya*] *-bhāva* der auf ungehinderter Realisation des *k.* beruhende Zustand 52.
audārika [*orāliya*] *-śarīra* „der irdische Leib" *k.* 27; °*aṅgopāṅga* „Glieder desselben" 28; °*kāya-yoga* Betätigung desselben 58;

°*bandhana* „Verband desselben“ *k.* 28; °*miśra-kāya-yoga* Betätigung desselben, gemischt mit der des *k.*-Leibes 58; °*saṃghātana* „Zusammenhalt desselben“ *k.* 29.
aupapātika [*ovavāiya*] durch Manifestation entstanden, Bezeichnung für Götter und Höllenwesen.
aupaśamika [*ovasamiya*] *-bhāva* der auf Unterdrückung des *k.* beruhende Zustand 52; °*samyaktva* Glaube 62.

k.

kaṭu [*kaḍu*] *-rasa* „beißender Geschmack“ *k.* 31.
karaṇa, [*ts*] 1) Prozeß 83; 2) Organ 32.
karman [*kamma*] 19 ff.; °*bhūmi* ein Land, in dem Nirvāṇa erreicht werden kann (siehe Tattv. III, 16) 69.
kalpa [*kappa*] 1) Satzung; 2) Göttersitz 72.
kaṣāya [*td*] 1) Leidenschaft *k.* 24; 2) °*rasa* „zusammenziehender Geschmack“ *k.* 30.
kāpota [*kāū*] *-leśyā* grauer Seelentypus 60.
kāya [*ts*] *-yoga* Betätigung des Körpers 58.
kārmaṇa [*kammaṇa*] *-śarīra* „*karman*-Leib“ *k.* 27; °*kāya-yoga* Betätigung desselben 58; °*bandhana* „Verband desselben“ *k.* 28; °*saṃghātana* „Zusammenhalt desselben“ 29.
kāla [*ts*] Zeit 17.
kīlikā [*kīliya*] *-saṃhanana* „5. Fügung der Gelenke“ *k.* 29.
kucchā = *jugupsā*.
kubja [*khujja*] *-saṃsthāna* „bucklig, 4. Statur“ *k.* 30.
kṛṣṇa [*kiṇha*] schwarz; °*varṇa* „schwarze Farbe“ *k.* 30; °*leśyā* Seelentypus 60.
kevala [*ts*] *-jñāna* Allwissenheit 56; °°*āvarana* Verhüllung derselben, *k.* 22; °*darśana* Allschauen 56, °°*āvaraṇa* Verhüllung desselben, *k.* 22.
kevalin [*ts.*] ein Allwissender 14, 102; °*samudghāta* 102.
koṭi [*koḍi*] zehn Millionen 34; *koṭākoṭi* [*koḍākoḍi*] 10 000 000², hundert Billionen 34.
krodha [*koha*] Zorn, *k.* 24.
kṣapaka-śreṇi [*khavaya-seḍhi*] 86.
kṣayopaśama [*khaovasama*] 53.
kṣāyika [*khaya*] *-bhāva* der auf Vernichtung des *k.* beruhende Zustand 53; °*samyaktva* Glaube 62.
kṣāyopaśamika [*khaovasama*] *-bhāva* der teils auf Vernichtung, teils auf Unterdrückung des *k.* beruhende Zustand 53; °*samyaktva* Glaube 62.
kṣīṇa [*khiṇa*] *-moha* 12. *guṇasthāna* 101.
ksullakabhava [*khuḍḍabhava*] = 256 *āvalikās*. Kg. II, 33 a.

kh.

khara [*ts*] *sparśa* „rauhe Fühlbarkeit“ *k.* 31.

g.

gati [*gai*] Gang, „Daseinsstufe“ *k.* 26.
gandha [*ts*] „Geruch“ *k.* 31.
guṇa [*ts*] Eigenschaft 18; °*śreṇi* [°*seḍhi*] ein Prozeß 83; °*saṃkrama* [*saṃkama*] ein Prozeß 83; °*sthāna* [°*ṭhāṇa*] Tugendstufe 86.
gupti [*gutti*] Zucht 78.
guru [*ts*] *sparśa* „schwere Fühlbarkeit“ *k.* 31.
gotra [*goya*] „Geburtsrang“ *k.* 33.
granthi [*gaṇṭhi*] Knoten 83.

c.

cakṣur [*cakkhu*] -*darśana* die durch das Auge vermittelte formaliter unbestimmte Erkenntnis 56; °°*āvaraṇa* Verhüllung derselben, *k.* 22.
caraṇa, *cāritra* [*caraṇa*, *cāritta*] Wandel 63; °*mohanīya* Störung desselben, *k.* 24.

ch.

chadmastha [*chaumattha*] einer, der nur eine begrenzte Erkenntnis, keine Allwissenheit, hat 81.
chedopasthāpana [*cheovaṭṭhāvaṇa*] der Wandel des Mönches bei Beginn seiner Anziennität 63.

j.

jāti [*jāi*] Klasse 41; „Wesenklasse“ *k.* 31, 65.
jīva [*jiya*] Seele 18; °*tva* die geistige Natur der Seele 53; °*sthāna* [°*ṭhāna*] Wesenklasse 64.
jugupsā [*duguccha*] „Ekel“ *k.* 25.
jñāna [*nāṇa*] Wissen 56; °*āvaraṇa* Wissensverhüllung, *k.* 21.

t.

tikta [*titta*] *rasa* „bitterer Geschmack“ *k.* 31.
tiryag [*tiriya*] Tier 64, 65; °*ānupūrvī* „Sukzession“ *k.* 32; °*āyus*, *k.* 26; °*gati* „Daseinsstufe“ *k.* 27, 65.
tīrthakara [*titthagara*] Prophet der Jainas, „*t*“ *k.* 32.
tejo-leśyā [*teya-lessā*] 1) feuriger Seelentypus, von Umāsvāti mit *pīta* gelb bezeichnet 60; 2) die feurige Flamme, die ein Asket aus seinem *taijasa*-Körper auf einen Widersacher schleudert, um ihn zu verbrennen. Kg. I, 37 a.
taijasa [*teya*] -*śarīra* der „feurige Leib“ *k.* 27; °*bandhana* Verband desselben *k.* 28; *saṃghātana* Zusammenhalt desselben *k.* 29.
trasa [*tasa*] „beweglich“ *k.* 32; °*daśaka* 32.

d.

darśana [*daṃsaṇa*] 1) Glaube 22, 61; °*mohanīya* „Glaubensstörung" *k.* 23; 2) „Schauen", formaliter unbestimmte Erkenntnis 22, 56; °*āvaraṇa* „Schauensverhüllung" *k.* 22.
dāna [*td*] -*antarāya* „Hinderung des Gebens" *k.* 34.
durabhi [*durahi*]. -*gandha* „übelriechend" *k.* 30.
durbhaga [*dubhaga*] „unsympathisch" *k.* 33.
duḥsvara [*dussara*] „schlecht tönend" *k.* 33.
deva [*ts*] ein Gott, d. h. ein Angehöriger der Götterwelt, ein Engel, wie moderne Jainas übersetzen 70; °*ānupūrvī* „°Sukzession" *k.* 32; °*āyus k.* 26; °*gati* „°Daseinsstufe" *k.* 27.
deśaghāti [*desaghāi*] *karmans* 35.
deśavirata [*desaviraya*] einer der teilweise Selbstzucht übt 24, 62.
dravya [*davva*] Substanz, d. h. ein Ding, das ewig existiert und Eigenschaften und Zustände hat 17; Stoffteil 41.

dh.

dharma [*dhamma*] 1) Religion, religiöse Pflicht 17, 78; 2) „Regung", das Medium der Bewegung 17.
dhruva [*dhuva*] beständig vorhandene *prakṛtis* 46, 47.

n.

napuṃsaka [*napuṃsaya*] -*veda* „drittes Geschlecht" *k.* 26.
naraka [*naraga*] Hölle; °*ānupūrvī* „°Sukzession" *k.* 32; °*āyus k.* 26; °*gati* „Daseinsstufe" *k.* 27.
nāman [*nāma*] das das Individuelle bewirkende *k.* 26.
nārāca [*nārāya*] -*saṃhanana* „3. Fügung der Gelenke" *k.* 29.
nigoda [*niyoya*] kleinstes Lebewesen 79.
nidrā [*niddā*] „Schlummer" *k.* 23; °*nidrā* „fester Schlummer" *k.* 23.
nirjarā [*nijjarā*] Tilgung des *k.* 78.
nirmāṇa [*nimmāṇa*] „Bildung" *k.* 32.
nivṛtti [*niyaṭṭi*] -*bādara-saṃparāya-guṇasthāna* = *apūrva-karaṇa-guṇasthāna.*
nīcair [*nīya*] -*gotra* „niederer Geburtsrang" *k.* 33.
nīla [*ts*] dunkelblaugrün, dunkel; °*varṇa* Farbe *k.* 30; °*leśyā* Seelentypus 60.
nokaṣāya [*td*]. „Nichtleidenschaft" *k.* 25.
nyagrodha [*niggoha*] -*parimaṇḍala-saṃsthāna* „2. Figur" *k.* 30.

p.

pañcendriya [*paṇindi*] „fünfsinnig"; -°*jāti*, *k.* 27; °*jīvasthāna* 67.
padma [*pauma*, *paṃha*] -*leśyā* rosiger Seelentypus 60.
paramāṇu [*ts*] Atom 18.
parāghāta [*paraghāya*] „Vernichtung anderer" *k.* 32.
pariṇāma [*ts*] Entwicklungszustand, Akzidenz; „°*p.* ist wörtlich Veränderung und bedeutet hier das Resultat einer Veränderung,

die das augenblickliche Sein des Dinges ausmacht", Jacobi zu Tattv. V, 43.
parihāraviśuddhi [*td*] der Wandel, der durch besondere Kasteiung hervorgerufen wird 63.
parīṣahā [*td*] Mühsal 78.
paryāpta [*pajjatta*] „entwickelt" *k.* 32, 64.
palyopama [*paliovama*] eine unzählbare Menge von Jahren 35.
pāpa [*pāva*] Sünde; °*prakṛtis* 35.
pāriṇāmika [*pariṇāma*] *bhāva* der Wesenheitszustand 52.
piṇḍa [*ts*] *-prakṛtis* 27.
puṇya [*puṇṇa*] Verdienst; °*prakṛtis* 35.
pudgala [*puggala*] Stoff, Stoffteile 18; °*parāvarta* [°*paraṭṭa*] ein riesiger Zeitraum 36.
puruṣa [*purusa*] *-veda* „männliches Geschlecht" *k.* 25.
prakṛti [*pagai, payai, payaḍi*] Art (des *k.*) 20.
pracalā [*payalā*] „Schlaf" *k.* 23; °*pracalā* „fester Schlaf" *k.* 23.
pratipāta [*paḍipāya*] Herabfall von der *upaśama-śreṇi* 86.
pratyākhyāna [*paccakkhāṇa*] *-āvaraṇa* „Entsagung verhindernde" Leidenschaft *k.* 24.
pratyeka [*patteya*] „individueller Leib" *k.* 33; °*prakṛtis* 32.
pradeśa [*paesa*] Raumpunkt, „der Raum eines Atoms" Jacobi zu Tattv. V, 1; materieller Punkt, oft = *paramāṇu* Atom gebraucht 17, 39.
pramatta [*pamatta*] unachtsam 75.
pramāda [*pamāya*] Unachtsamkeit 75.

b.

bandha [*ts*] Bindung, die Assimilation der Stoffe in der Form eines bestimmten *k.* an die Seele 42; °*hetu* Bindungsursache 75.
bandhana [*td*] „Verband" *k.* 28.
bādara [*bāyara*] „grob" *k.* 32.

bh.

bhaya [*ts*] „Furcht" *k.* 25.
bhava [*ts*] Existenz; °*kṣaya* 86.
bhavya [*bhavva*] erlösungsfähig 79.
bhāva [*bhava*] Zustand der Seele 59.
bhāvanā [*td*] Reflexion 78.
bhoga [*ts*] *-antarāya* „Hinderung des einmaligen Genusses" *k.* 34.

m.

mati [*mai*] *-jñāna* Erkenntnis durch die Sinne 56; °°*āvaraṇa* Verhüllung derselben, *k.* 21.
madhura [*mahura*] *-rasa* „süßer Geschmack" *k.* 31.
manas [*td*] der innere Sinn, das materielle Denkorgan 56, 68; °*paryāy(v)a* [*pajjava*] *-jñāna* die Kenntnis der Seelenzustände

anderer 56; °°*āvaraṇa* Verhüllung derselben, *k.* 22; *yoga* Betätigung des Denkorgans 58.
manuṣya [*māṇusa*] Mensch; °*ānupūrvī* °Sukzession *k.* 32; *āyus*, *k.* 26; °*gati* °Daseinsstufe 27, 69.
māna [*td*] „Stolz" *k.* 24.
māyā [*ts*] „Trug" *k.* 24.
mārgaṇāsthāna [*maggaṇaṭhāṇa*] 64.
mithyātva [*micchatta*] „Irrglaube" *k.* 23, 61.
miśra [*mīsa*] gemischt, 1) °*guṇasthāna* = *samyagmithyādṛṣṭi-gsth.* 2) *bhāva* = *kṣāyopaśamika bhāva* 53; 3. °*yoya* 57.
muhūrta [*muhutta*] die Stunde von 48 Minuten 35.
mūla [*ts*] -°*prakṛti* 21.
mṛdu [*miu*] -*sparśa* „weiche Fühlbarkeit" *k.* 31.
mokṣa [*mokkha*] Erlösung 105.
moha, *mohanīya* [*mohaṇijja*] „Störung" *k.* 23.

y.

yathākhyāta [*ahakkhāya*] der vollkommene Wandel 24, 63.
yathāpravṛtti [*ahāpavaṭṭa*] -*karaṇa* der 1. Prozeß 83.
yaśaḥkīrti [*jasakitti*] „Ehre und Ruhm" *k.* 33.
yoga [*joga*] Betätigung 57.

r.

rati [*rai*] „Vergnügen" *k.* 25.
rasa [*ts*] 1) „Geschmack" *k.* 31; 2) Intensität der *k.*-Wirkung 38; °*ghāta* Prozeß 83.
rūkṣa [*rukkha*] -*sparśa* „trockene Fühlbarkeit" 31

l.

laghu [*lahu*] -*sparśa* „leichte Fühlbarkeit" *k.* 31.
labdhi [*laddhi*] Fähigkeit 32; Fähigkeit des Gebens, Nehmens usw. 54; höhere Vollkommenheit.
lābha [*ts*] -*antarāya* „Nehmens-Hinderung" *k.* 34.
leśyā [*lesā*] Seelentypus 59.
loka [*loga*] Welt 17; °*sthiti* [*thii*] °einrichtung 17.
lobha [*loha*] „Gier" *k.* 25.
lohita [*lohiya*] -*varṇa* „rote Farbe" *k.* 30.

v.

vajrarṣabhanārāca [*vajjarisahanārāya*] -*saṃhanana* „1. Fügung der Gelenke" *k.* 29.
vargaṇā [*vagganā*] Kategorie von Atomen 39.
varṇa [*vaṇṇa*] „Farbe" *k.* 30.
vāg [*vaya*] -*yoga* Betätigung der Sprache 58.

vāmana [*td*] „zwergenhaft, 5. Figur“ 30.
vikalendriya [*vigalindiya*] Tiere mit 2-3-4 Sinnen 67.
vighna [*viggha*] = *antarāya*.
vipāka [*vivāga*] Reife, Realisation des *k.*
vibhaṅga [*ts*] *-jñāna* die transzendente Erkenntnis materieller Dinge bei einem Ungläubigen, entspricht *avadhi-jñāna* der Rechtgläubigen.
virata [*viraya*] einer, der Selbstzucht übt 62.
viśuddhi [*td*] Reinheit, Sündlosigkeit.
vihāyogati [*vihagagati*] „Fortbewegungsart“ *k.* 32.
vīrya [*vīriya*] Energie, Aktivität 18, 34, 57; °*antarāya-k.* 34.
veda [*veya*] „Geschlecht“ *k.* 25.
vedaka [*veyaga*] *samyaktva* = *kṣāyopaśamika samyaktva* 62.
vedanīya [*veyaniya*] „Empfindung“ *k.* 23.
vaikriya [*viuvva*] *-śarīra* „Verwandlungsleib“ *k.* 27; °*aṅgopāṅga* Glieder desselben *k.* 28; °*kāya-yoga* Betätigung desselben 58; °*miśra-kāya-yoga* Betätigung desselben, gemischt mit der des *karman-* oder irdischen-Leibes 58; °*bandhana* Verband desselben *k.* 28; °*saṃghātana* Zusammenhalt desselben *k.* 29.

ś.

śarīra [*sarīra*] „Körper“ *k.* 27.
śalya [*salla*] „Dorn“ 77.
śīta [*sīya*] *sparśa* „kalte Fühlbarkeit“ *k.* 31.
śukla [*sukka*] *leśyā* weißer Seelentypus 60.
śubha [*suha*] „schön“ *k.* 33.
śaileśi [*selesī*] 103.
śoka [*soga*] „Traurigkeit“ *k.* 25.
śruta [*suya*] *-jñāna* die Erkenntnis, die auf der Deutung von Zeichen beruht 56; °*āvarana* Verhüllung derselben, *k.* 21.

saṃyama [*ts*] Selbstzucht 62.
saṃvara [*ts*] Abwehr des *k.* 78.
saṃsthāna [*saṃṭhāṇa*] „Figur, Statur“ *k.* 29.
saṃhanana [*saṃghayaṇa*] „Fügung der Gelenke“ *k.* 29.
saṃkrama [*saṃkama*] Übergang einer *k.*-Art in eine andere 52.
saṃghātana [*saṃghāyaṇa*] „Zusammenhalt“ *k.* 28.
saṃjñin [*saṇṇī*] vernünftig 63, 68.
saṃjvalana [*saṃjalaṇa*] aufflammend, Leidenschaft *k.* 24.
sattā [*ts*] das potentielle Vorhandensein des *karman* 43.
satya [*sacca*] *yoga* wahre Betätigung 57; °*mṛṣā* [°*musā*] *yoga* wahre und unwahre Betätigung 57.
samacaturasra [*samacauraṃsa*] *-saṃsthāna* „symmetrisch, 1. Figur“ *k.* 29.
samaya [*ts*] die kleinste Zeiteinheit 35.

samiti [*samii*] Behutsamkeit 78.
samudghāta [*samugghāya*] 102.
samyaktva [*sammatta*] rechter Glaube, *k.* 24.
samyagmithyātva [*sammāmicchatta*] Mischglaube, *k.* 23, 62.
sayogi [*sajogi*] *-kevalin* 102.
sarvaghāti [*savvaghāi*] *prakṛtis* 35.
sāṃśayika [*saṃsaiya*] *mithyātva* durch Zweifel entstandener Irrglaube 62.
sākāra [*sāgāra*] *upayoga* formaliter bestimmte Erkenntnisart 56.
sāgaropama [*sāgarovama*] ein großes Zeitmaß, = 8400000^{19} Jahre 36.
sāta [*sāya*] *-vedanīya* „Lust-Empfindung" *k.* 23.
sādi [*sāi*] *saṃsthāna* „3. Figur" *k.* 30.
sādhāraṇa [*sāhāraṇa*] „gemeinsamer Leib" *k.* 33.
sāṃnipātika [*sannivāiya*] *-bhāva* „zusammenfallender Zustand" 52.
sāmāyika [*sāmāiya*] *-cāritra* der Wandel auf der Vorstufe der Selbstzucht 63.
sās[v]ādana [*sāsāyaṇa*] *-samyaktva* 68.
sita [*siya*] *varṇa* „weiße Farbe" *k.* 30.
siddha [*ts*] ein Vollendeter, Erlöster 105.
subhaga [*ts*] „sympathisch" *k.* 33.
surabhi [*surahi*] *-gandha* „wohlriechend" *k.* 30.
susvara [*susara*] „wohltönend" *k.* 33.
sūkṣma [*suhuma*] „fein" 18; *k.* 33; °*saṃparāya* Wandel 63.
sevārta [*sevaṭṭa*] *-saṃhanana* „6. Fügung der Gelenke" *k.* 29.
skandha [*khandha*] Aggregat 18.
styāna(g)ṛddhi [*thiṇaddhi*] „Nachtwandeln" *k.* 23.
strī [*itthī*] *-veda* „weibliches Geschlecht" *k.* 25.
sthāvara [*thāvara*] „unbeweglich" *k.* 33; °*daśaka* 33.
sthiti [*ṭhii, thiti*] Dauer 35; °*ghāta* 83.
sthira [*thira*] „fest" *k.* 33.
sthūla [*thūla*] grob 18.
snigdha [*siṇiddha*] *-sparśa* „klebrige Fühlbarkeit" *k.* 31.
sparśa [*phāsa*] „Fühlbarkeit" *k.* 31.

h.

haridra [*halidda*] *-varṇa* gelbe Farbe *k.* 30.
hāsya [*hāsa*] Spaß *k.* 25.
huṇḍa [*ts*] *-saṃsthāna* „unsymmetrisch, 6. Figur" *k.* 30.

(a) *aruvastam.*—This word, which apparently occurs again in line 33 and is here translated 'sovereignty,' has long been an etymological problem for scholars. Bartholomae, *AirWb.* 201, gives simply a question-mark ('—?—'), without suggesting any meaning or possible derivation. So also Oppert, Spiegel, and Tolman. Foy, *KZ* 37. 534, has merely the memorandum '*ar*ᵘuvastam* (?)' in a list which he gives of a score of examples of Iranian *s* before a consonant (except *r*) = OP. *s*.

On the other hand, as far back as 1846, Rawlinson was on the right track when he said (*JRAS* 10. 313): 'I suspect that the sentence in which these words [*aruvastam . . . niyasaya*] occur contains some interesting allusion to the protective influence that was supposed to be shed by the divinity over the person of the king.' This supposition on Rawlinson's part has been justly noted by Weissbach (*Keilinschriften am Grabe*, p. 39; *Keilinschriften der Achämeniden*, p. 93), who infers accordingly that *aruvastam* 'bedeutet wahrscheinlich "Majestät"'; but he does not discuss the word further.

An etymological explanation, however, may now be offered. The word *aruvastam* is to be connected, on direct phonological grounds, with Av. *aurvant-, aurvat-* 'lordly, princely, sovereign,' Skt. *árvant-, árvat-*; it is a neuter noun-formation (*aruvat-ta-*) derived from the adjective in question, precisely as Av. *ašavasta-* 'quality of being righteous' is a neuter derivative from *ašavant-, ašavat-* 'righteous.' The Iranian law *tt* > *s* is familiar.

(b) *niyasaya.*—This verb form has been likewise somewhat of a crux. Years ago Lassen (*ZKM* 6. 121) suggested deriving it from Skt. *śī*, and translated thus '*nijaǧıja*, "legte."' To this proposal Benfey objected (*Die persischen Keilinschriften*, p. 61, Leipzig, 1847); it was still accepted, however, in 1911 by Weissbach (*Keilinschriften am Grabe*, p. 39; *Keilinschriften der Achämeniden*, p. 93). But the fact that we should expect *θ* instead of *s*, and the real lack of support for *śī* with the prefix *ni*, together with the general use of *aśayat* as intransitive in Sanskrit, combined with the fact that—if causative—the Skt. *śāyayati* would lead one to expect a long *ā* in the OP. radical, would render the attempted comparison with the Skt. root *śī* very uncertain.

For that reason I suggested, at the meeting in Boston, April 17, 1914, that the OP. verb was connected with Skt. *yam*,

yaccha + *ni* in the sense of 'bestow, confer' (cf. PW. s. v. 5. [ava]rnd verleihen'). For the usage we may compare RV. 4. 50. 10. *asmé rayím sárvavīram ní yacchatam*, and also RV. 5. 82. 8. besides other examples. The OP. form *niyasaya* (*niyasaya*') would thus be an *aya*-formation based on the present stem *yasa-*, which is well attested both in Old Persian and in Avestan. Yet again—to explain the special verbal formation—as the OP. preterit consistently employs the *a*-augment, *niyasaya*' would stand for **niyayasaya*', or, in other terms, because of the common Iranian avoidance of a repeated syllable (especially here to reduce *yaya*. .*ya*), thru haplology for *niya*[.*ya*]*sayā*'. Thus the passage means 'he bestowed the sovereignty upon Darius.'

[Since the presentation to the Society of this communication, which has hitherto remained unpublished, there has appeared (1915) Meillet's *Grammaire du vieux perse*, in which (p. 104) he similarly takes *niyasaya* as apparently a causative made secondarily on the stem of the present *yasa-*; and in this he is directly followed (1917) by Johnson, *Historical Grammar of the Ancient Persian Language*, § 478 b. Yet, even tho neither of the two scholars has touched upon the question of the augment in the case of the verb in point, I am glad now to have such weight of authority to support the etymology here suggested for *niyasaya*. I hope that the etymology suggested above for *aruvastam* may find the same support.]

Die

Mittlere Lehre

(Mādhyamika-śāstra)

des

Nāgārjuna

Nach der tibetischen Version übertragen

von

Max Walleser

Heidelberg 1911
Carl Winter's Universitätsbuchhandlung

Verlags-Nr. 565.

Carl Winter's Universitätsbuchhandlung in Heidelberg.

Die philosophische Grundlage des älteren Buddhismus. (Die buddhistische Philosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung I). Von Max Walleser. 8°. XI, 148 Seiten. M. 4.80.

We have here an attempt, at once courageous and wise, of a young writer on philosophy to apply an excellent philosophical training to the solution of historical problems. *Journal of the Royal Asiatic Society.*

Mon devoir de critique était d'attirer avant tout l'attention de l'auteur sur les côtés de son livre qui me paraissent contestables. Mais je faillirais à ce même devoir si je ne disais aussi que ces 150 pages font preuve d'une solide érudition et qu'elles sont remplies d'observations fines et d'analyses judicieuses. En somme, M. W. nous a donné un ouvrage très intéressant et qui promet une recrue vaillante et bien préparée pour la conquête d'un domaine encore mal exploré. *Revue de l'histoire des Religions.*

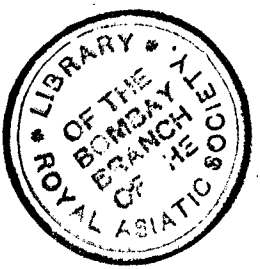
Der ältere Vedānta. Geschichte, Kritik und Lehre von Max Walleser. 8°. VII, 82 Seiten. M. 2.80.

Die indische Philosophie wird den Forschern, die durch ihre tiefsinnigen und phantastischen Schöpfungen gefesselt werden, noch lange neue Aufgaben stellen. Welche Schwierigkeiten diesem Arbeitsgebiet anhaften, liegt auf der Hand. Die Probleme, welche die Denker jener fernen Zeit und jenes fernen Landes beschäftigt haben, gilt es nachdenken und nachfühlen, wie das nur der geschulten Technik philosophischen Denkens und nur dem Temperament des Philosophen gelingen kann. Und es gilt zugleich, an Massen schwieriger Texte, deren Ursprungszeit und Aufeinanderfolge grossenteils durchaus fraglich ist, die Arbeit philologischer Kritik und Exegese tun. Die üblen Folgen, die hier aus dem Mangel gegenseitigen Verständnisses zwischen Philosophie und indologischer Philologie erwachsen mussten, gelingt es jetzt, wie wohl ausgesprochen werden darf, immer mehr zu überwinden. In dieser Hinsicht hat die vorliegende Arbeit Wallesers alles Recht auf Dank und Beachtung. Viele werden ihm für die ernste Arbeit, auf der sie beruht, Dank wissen. *H. Oldenberg-Göttingen in Frankfurter Zeitung.*

. . . . The present book is distinguished by the same qualities. It is a welcome addition to the literature of the Vedanta, and will doubtless be indispensable for the critical study of Vedantic theories . . . . *L. D. Barnett in the Royal Asiatic Society.*

Das Problem des Ich. Von Max Walleser. 8°. VIII, 88 Seiten. M. 1.50.

B
86.



Die

buddhistische Philosophie

in ihrer

geschichtlichen Entwicklung

Von

Max Walleser

Zweiter Teil

Die mittlere Lehre des Nāgārjuna

Heidelberg 1911
Carl Winter's Universitätsbuchhandlung

Die

Mittlere Lehre

(Mādhyamika-śāstra)

des

Nāgārjuna

Nach der tibetischen Version übertragen

von

Max Walleser

LIBRARY OF THE BOMBAY BRANCH OF THE ROYAL ASIATIC SOCIETY

Tx 6-25

Heidelberg 1911
Carl Winter's Universitätsbuchhandlung

Verlags-Nr. 565.

ORI
Geo 294.3002
Nag/Mit

Alle Rechte, besonders das Recht der Übersetzung in fremde Sprachen, werden vorbehalten.

Vorwort.

Schon frühzeitig spaltete sich der Buddhismus zunächst in zwei, dann durch immer weitergehende Teilung allmählich in achtzehn Schulen. Über diese sind wir sowohl aus ceylonesischen wie aus tibetanischen und chinesischen Quellen einigermaßen unterrichtet. Im Gegensatz zu der älteren Lehre, deren auf die Quieszierung des Willens hinauslaufende Tendenz von wesentlich praktischer Art gewesen war, machte sich schon in einzelnen dieser Sekten das Bestreben geltend, auch rein theoretische Probleme in Angriff zu nehmen, und so sehen wir denn etwa um den Beginn unserer Zeitrechnung aus der Mitte dieser Sekten heraus eine neue Auffassung hervorgehen, die darauf abhebt, die Leugnung der Substantialität, welche ursprünglich wohl nur auf das Subjekt des Bewußtseins bezogen worden war, auf alles und jedes auszudehnen, was überhaupt nur Gegenstand eines Begriffs sein kann. Der ältere Buddhismus war Positivismus gewesen, durchsetzt mit Skeptizismus und einem guten Teil von Indifferentismus, diese neue Phase aber, die sich als „Mahāyāna", d. h. als großes Fahrzeug im Gegensatz zum älteren „kleinen", dem Hīnayāna, einführt, ist vermöge einer übrigens durchaus verständlichen inneren Entwicklung zum Verneinen alles Seienden fortgeschritten. Man ist hierbei konsequent genug, auch die allgemeinsten Begriffe als leer (śūnya) nachzuweisen, ja man geht soweit, auch den Begriff des Nichtseins zu negieren, und erreicht so den eigentlichen Ziel- und Endpunkt dieser Entwicklung, der nicht so sehr Nihilismus ist, als Negativismus, indem gleichzeitig das Sein und Nichtsein verneint werden und so eine „mittlere Lehre" (madhyamaka-vāda), ein „mittlerer Weg" (madhyamā pratipad) als die richtige Stellungnahme gegenüber dem Realen gewonnen wird.

Diese Lehre ist, ähnlich wie Sāṅkhya und Mīmāṃsā ihre erste Fassung in metrischen Texten erhalten haben, in einer Sammlung von Versen niedergelegt worden, eben der Mādhyamika-kārikā, deren deutsche Übersetzung in Verbindung mit derjenigen des ältesten Kommentars, der Akutobhayā des Nāgārjuna, ich hiermit der Kritik unterbreite. Mit dem Umstande, daß die nordbuddhistische Literatur sich nur in beschränktem Umfange in der ursprünglichen Sanskritfassung, dagegen ziemlich vollständig in tibetischer Übersetzung erhalten hat, hängt es zusammen, daß zwar die ursprüngliche indische Redaktion der Kārikā, im erheblich jüngeren Kommentar des Candrakīrti eingebettet, überliefert ist, daß aber der älteste, wohl gleichzeitig mit der Kārikā entstandene Kommentar des Nāgārjuna nur in tibetischer Übertragung und einer allerdings ziemlich abweichenden chinesischen Version vorliegt. Es bedarf wohl keines besonderen Hinweises, daß sich mit dem Texte eine Reihe von literarhistorischen und textkritischen Vorfragen verbinden. Wenn ich es unterlasse, denselben an dieser Stelle näher zu treten, so geschieht es deshalb, weil es mir untunlich erscheint, in eine derartige Untersuchung einzutreten, so lange nicht eine (übrigens schon in Vorbereitung befindliche) Übersetzung der ältesten chinesischen Version des Kumārajīva (Nanjio Nr. 1179) publiziert ist. Auch die Abfassungszeit der Sanskritvorlage des uns beschäftigenden Textes möchte ich aus diesem Grunde vorerst unentschieden lassen, da bei der Unsicherheit der indischen Geschichtsdaten der ersten nachchristlichen Jahrhunderte offenbar nur eine immanente Kritik der in Frage kommenden Literatur einige Aufklärung erwarten läßt. Immerhin dürfte sich so viel mit einiger Bestimmtheit behaupten lassen, daß Kārikā und Akutobhayā im zweiten bis dritten Jahrhundert n. Chr. entstanden sind.

Über die Bedeutung und Wichtigkeit des Kommentars wird man verschiedener Ansicht sein können. Von den späteren des Buddhapālita, Bhavaviveka und vor allem des Candrakīrti unterscheidet ihn nicht nur sein bedeutend geringerer Umfang, sondern vor allem die eben in seiner Kürze begründete Dunkelheit, die es nicht immer leicht macht, den Sinn und die Absicht der Erklärung zu verstehen. Auch kommt es häufig genug vor, daß der Kommentar überhaupt keine Erläuterungen gibt, sondern sich darauf beschränkt, den Wortlaut der Kārikā mit einer geringfügigen Änderung zu wiederholen. Immerhin ist seine Kenntnis für das geschichtliche Verständnis der

buddhistischen Philosophie unentbehrlich, indem seine Interpretation von den zwei Schulen, in die sich die Mādhyamikas späterhin spalteten, in gleicher Weise anerkannt wurde, sodaß eine Beurteilung der Lehrunterschiede der Prāsaṅgikas (Candrakīrti) und der Svātantrikas (Bhavaviveka) unter Zugrundelegung der Auffassung der Akutobhayā immerhin möglich ist. Davon abgesehen, bietet dieser Kommentar Aufschlüsse über die Terminologie und die Dogmatik des vorangehenden und gleichzeitigen Hīnayāna, die auch über das noch völlig ungeklärte Verhältnis des Pali-Abhidharma zu dem Abhidharmakośa des Vasubandhu und ähnlichen Texten einiges Licht werfen.

Diese, wenn ich so sagen darf, philologische Bedeutung unseres Textes war auch die Veranlassung, daß ich der deutschen Wiedergabe der termini technici grundsätzlich den entsprechenden Sanskritausdruck in Klammern beifügte. Bei der äußersten Genauigkeit der tibetanischen Übersetzung und der systematischen Konsequenz, mit der daran festgehalten wurde, die Fachausdrücke immer in der gleichen Weise wiederzugeben, ist es möglich, den indischen Urtext nahezu wörtlich zu rekonstruieren. Vom wissenschaftlichen Gesichtspunkt aus erschien es mir als wünschenswert, die dadurch gebotene Garantie einer exakten Übertragung auch der deutschen Fassung zu erhalten, zumal da diese Beifügung des Sanskritausdrucks vielfach eine freiere Textgestaltung der deutschen Übersetzung gestattete, als es sonst der Fall gewesen wäre, indem ja durch die beigefügte Sanskritform ein Korrektiv und die Möglichkeit einer fortlaufenden Kontrolle geboten ist.

Die vorliegende Übersetzung beruht letzten Endes auf einer Abschrift des tibetischen Textes nach dem in Berlin (Königl. Bibliothek) befindlichen Exemplar der „schwarzen" Tanjur-Ausgabe. Die mangelhafte Beschaffenheit dieser letzteren veranlaßte mich, die Kopie mit dem im India Office befindlichen Abzug derselben Ausgabe zu vergleichen. Auf Grund dieser Kollation unternahm ich den Versuch einer Rückübersetzung in Sanskrit, sah mich aber vor allem mit Hinsicht auf die Zweifelhaftigkeit einer großen Anzahl von Lesarten veranlaßt, den entsprechenden Band der „roten" Ausgabe (Eigentum des Asiatischen Museums in St. Petersburg), der sich gerade bei Herrn Professor Louis de la Vallée Poussin in Gent befand, einzusehen. Wenn mir die beschränkte Zeit auch nicht gestattete, diesen Text mit meiner Abschrift zu kollationieren, so war doch Herr de la Vallée in liebenswürdigster Weise bereit, die provisorische Übersetzung unter

Heranziehung der „roten“ Lesarten mit mir durchzuarbeiten. Eine exakte Kollationierung war mir aber erst auf Grund einer photographischen Reproduktion des genannten Textes nach dem in der Bibliothèque Nationale zu Paris befindlichen Exemplar möglich und liegt denn auch der hiermit veröffentlichten deutschen Übersetzung zugrunde.

Die Drucklegung der Arbeit erfolgte mit Unterstützung der Heidelberger Akademie der Wissenschaften; ich beehre mich, hierfür meinen ergebensten Dank auszusprechen. Auch möchte ich nicht verfehlen, meinem verehrten Freunde de la Vallée für die wertvollen Verbesserungen, die er der Übersetzung durch seine hervorragende Kenntnis der einschlägigen Literatur hat zuteil werden lassen, verbindlichst zu danken.

Kehl a. Rh., Februar 1911.

Prof. Dr. M. Walleser.

Abkürzungen.

ed. B. B. = Bibliotheca Buddhica. IV. Mūlamadhyamakakārikā de Nāgārjuna, avec la Prasannapadā Commentaire de Candrakīrti, publié par L. de la Vallée Poussin. St. Petersburg, 1903 ff.

Ausgaben des Tanjur:

Lh. E. = Schwarze Ausgabe von Lhasa (Potala). (Berlin, Königl. Bibliothek; London, India Office.)

P. E. = Rote Ausgabe von Peking. (Paris, Bibliothèque Nationale; St. Petersburg, Asiat. Museum.)

Der der vorliegenden Übersetzung zugrunde liegende tibetische Text befindet sich im 17. Band des Tanjur mdo,

ff. 29a—104b der schwarzen Ausgabe,

ff. 34a—114a der roten Ausgabe.

Die in aufrechter Klammer [ ] beigefügten Seitenzahlen beziehen sich auf die schwarze, die in schräger *[ ]* auf die rote Ausgabe.

Inhaltsverzeichnis.

	Seite
Einleitung	1
I. Die Bedingungen (pratyaya)	9
II. Das Gegangene, das noch nicht Gegangene, das Gehende (gata-agata-gamyamāna)	15
III. Die Sinnesgebiete (āyatana)	22
IV. Die Gruppen (skandha)	25
V. Die Elemente (dhātu)	28
VI. Die Leidenschaft und der Leidenschaftliche (rāga-rakta)	32
VII. Entstehen, Stehen, Vergehen (utpāda-sthiti-bhaṅga)	36
VIII. Täter und Tat (kāraka-karma)	52
IX. Annehmer und Annehmen (upādātr-upādāna)	56
X. Feuer und Brennstoff (agni-indhana)	60
XI. Weltwanderung (saṃsāra)	66
XII. Das Leid (duḥkha)	69
XIII. Die Dasheit (tattva)	73
XIV. Die Vereinigung (saṃsarga)	77
XV. Sein und Nichtsein (bhāva-abhāva)	81
XVI. Gebundensein und Erlöstsein (bandhana-mokṣa)	85
XVII. Tat und Frucht (karma-phala)	90
XVIII. Das Selbst und die Objekte (ātma-dharma)	102
XIX. Die Zeit (kāla)	111
XX. Grund und Folge (hetu-phala)	114
XXI. Werden und Vergehen (sambhava-vibhava)	123
XXII. Der Sogegangene (tathāgata)	133
XXIII. Die Verkehrtheiten (viparyāsa)	142
XXIV. Die Wahrheiten (satya)	149
XXV. Das Erlöschen (nirvāṇa)	158
XXVI. Die zwölf Glieder (dvādaśāṅga)	165
XXVII. Die Ansichten (dṛṣṭi)	169
Varianten der Ausgaben von Potala (Lhasa) und Peking	177
Nachtrag	188

Einleitung.

Die drei Kostbarkeiten verehre ich!
Mañjuśrī, den jung gewordenen, verehre ich!
Den Lehrer, den edlen Nāgārjuna, verehre ich!

Der Entstehen und Vergehen auf diese Weise [29b] aufgegeben und den pratītya-samutpāda (das abhängige Entstehen) verkündet hat, ihn, den Herrscher der Weisen (munīndra), verehre ich!

Der den pratītya-samutpāda, ohne Vergehen, ohne Entstehen, nicht abgeschnitten, nicht ewig, ohne Kommen, ohne Gehen, ohne Einheit, ohne Vielheit, die glückselige Beruhigung der Entfaltung (prapañca), gelehrt hat, ihn, den vollendeten Buddha, den besten der Redner, verehre ich!

Die zu unterweisenden (vineya-jana), die in dem Irrtum einer Verursachung durch Gott (īśvara), puruṣa, durch beide, durch die Zeit, von selbst (prakṛtyā), Bestimmung (niyati), Eigensein (svabhāva), Veränderung (vikāra), Atome (aṇu) befangen sind (vipratipanna), die (ferner) den Ansichten des Grundlosen (ahetu), des vom Grund Verschiedenseins (viṣamahetu), des Vernichtetwerdens (uccheda), des *[34b]* Ewigseins (śāśvata) zuneigen (abhiniviṣṭa), die ferner außer Sicht (parokṣa) des dharma-kāya sind und der oder jener Ansicht eines Selbstes (ātma-dṛṣṭi) zuneigen — wer, um diese von der Ansicht der Grundlosigkeit, des vom Grund Verschiedenseins, der Vernichtung, des Ewigseins zu befreien (vinivṛttaye) und den dharma-kāya zu verkünden (avabodhāya) und sie von allen möglichen Ansichten eines Selbstes zu befreien, nachdem sie außerordentlich geläutert, mit Großmut (māhātmya) begabt und zu Behältern der tiefen Lehre geworden sind, die früher mitgeteilte (eig. gesagte) bedingungsweise Entstehung

(pratītya-samutpāda), ohne Vergehen, ohne Entstehen, ohne Vernichtung, nicht ewig, ohne Kommen, ohne Gehen, ohne Vielheit, ohne Einheit, das stille Erlöschen aller Entfaltung (prapañca), lehrt, vor ihm, dem vollkommen Erleuchteten, dem besten der Redenden, verbeuge ich mich (vande): das ist (der Sinn). Durch diese Äußerung des Preises (stutyudbhāvanā) des tathāgata, verbunden mit Verehrung (namaskāra) und Begrüßung (upacāra), wird die Wahrheit des höchsten Sinnes (paramārtha-satya) gelehrt.

„Ohne Vergehen": in diesem abhängigen Entstehen (pratītya-samutpāda) ist nicht Vergehen. Weshalb? Weil nicht Entstehen ist.

„Ohne Entstehen": weil nicht Vergehen ist.

„Ohne Vernichtung": wie Same und Sproß.

„Nicht ewig": wie der Zustand (bhāva) der Dauer (āyāma) von Same und Sproß.

„Ohne Kommen, ohne Gehen": wie der Raum (ākāśa).

„Ohne Vielheit": wie Reisfrucht.

„Ohne Einheit": [30a] wie Reissame.

Auch bei den übrigen Prädikaten (eig. Sätzen, vākya) ist so je nachdem (yathāyogam) die Beziehung (prayoga) anzugeben.

Hier wendet man ein: Weshalb widerspricht er diesen acht Prädikaten (prakāra)?

Hier antwortet man: Dieses *[35a]* abhängige Entstehen wird im Sinne der gewöhnlichen Wahrheit (vyavahāra-satya) gelehrt; um von den sich der Wahrheit des höchsten Sinnes Zuwendenden (paramārtha-satya-pravṛtta) den Hang (abhiniveśa) zu den acht Arten von Sätzen (vākya) des Vergehens usw. fernzuhalten, werden die acht Sätze „ohne Vergehen" usw. angeführt.

Hier wendet man ein: Warum wird denn das Wort „ohne Vergehen (anirodha)" zuerst genannt?

Hier antwortet man: Wenn auch so das Wort „Entstehen" eben vorher anzuführen ist, so ist doch infolge der Verbindung (sambandha) des śloka kein Widerspruch (virodha) mit der früheren Anwendung (prayoga) des Wortes „ohne Vergehen".

Oder: um das Haften (abhiniveśa) derer, die in dem Worte „Vergehen" an dem Sein (bhāva) haften, zu entfernen (parihārārtham). Wie in der Bhagavatī-Prajñāparamitā[1] gesagt ist: „Subhūti, wie

[1] Aṣṭasāhasrikā-prajñāpāramitā (ed. Rāj. Mitra) p. 353, 15ff.

meinst du, wird der Gedanke (citta), der vergangen ist, wieder entstehen?" Er antwortete: „Erhabener, er wird es nicht". Er sprach: „Subhūti, wie meinst du, ist der Gedanke, der entsteht, mit der Eigenschaft des Vergehens (nirodha-dharmin)?" Er antwortete: „Er ist nicht[1] mit der Eigenschaft des Vergehens". Er sprach: „Subhūti, wie meinst du, wird das, was mit der Eigenschaft des Vergehens behaftet ist, vergehen?" Er antwortete: „Erhabener, das wird nicht sein". Er sprach: „Subhūti, wie denkst du, ist das, was nicht entstanden ist, mit der Eigenschaft des Vergehens?" Er antwortete: „Erhabener, das ist nicht (so)". Er sprach: „Subhūti, wie meinst du, wird das, was mit der Eigenschaft des Vergehens ist, entstehen?" Er antwortete: „Erhabener, das wird es nicht". Er sprach: „Subhūti *[35b]*, wie meinst du, wird das, was mit der Eigenschaft des Vergangenseins ist, vergehen?" Er antwortete: „Erhabener, das wird es nicht" [30b]. Er sprach: „Subhūti, wie meinst du, ein dharma, der von sich aus (prakṛtyā) ohne Eigensein (svabhāva) (und) vergangen ist, wird der vergehen?" Er antwortete: „Erhabener, das wird nicht sein". — Weil so in der Prajñāpāramitā auf das mit der Eigenschaft des Vergehens Behaftete der Vorgang (krama) des Vernichtetwerdens im üblichen Sinne (vyavahāra-sambaddha) angewendet wird, deshalb wird die Beziehung (prayoga) des Wortes „ohne Vergehen" zuerst genannt.

Oder: Weil die Bedeutung (artha) des Wortes „ohne Vergehen" mit Bezug auf die Widerlegung bis zum Worte „ohne Vernichtung (anuccheda)"[2] reicht (eig. vorhanden ist), wird die Beziehung (prayoga) des Wortes „ohne Vergehen" zuerst genannt. Weil infolge des Nichtvernichtetwerdens Vergehen nicht ist, und hier „was vernichtet wird, das vergeht" nicht zutrifft (eig. „ist"), deshalb ist nicht Vergehen.

Weil des Wortes „ohne Entstehen" Sinn (artha) mit Bezug auf die Widerlegung bis zum Worte „nicht ewig"[3] vorhanden ist, wird nach dem Worte „ohne Vergehen" „ohne Entstehen" genannt.

Weil infolge des Nichtvergehens nicht Vernichtung ist, (und) hier „was vergeht, das wird vernichtet" nicht zutrifft, deshalb ist nicht Vernichten.

---

[1] „nicht" ist nach der Aṣṭasāhasrikā zu tilgen.

[2] „ohne" ist nach der roten Ausgabe zu entfernen.

[3] „nicht ewig" ist nach Analogie der oben angeführten Lesart der roten Ausgabe in „ewig" zu verändern.

Weil infolge des Nichtentstehens nicht Ewiges ist, (und) hier was entsteht, das ist ewig" nicht zutrifft, deshalb ist nicht Ewiges.

Jetzt wird anders geprüft.

„Ohne Vergehen": weil das Vergehen des Vergangenen und des (noch) nicht Vergangenen nicht möglich ist.

„Ohne Entstehen": weil es ohne Wandern nicht möglich ist.

Hier *[36a]* noch eine andere als die frühere Methode (paryāya).

„Ohne Vergehen": weil das Vergehen eines hiervon verschiedenen Zustandes (avasthā) nicht möglich ist.

Noch eine andere Erwägung (vicāra).

„Ohne Vergehen": weil Körper (kāya) und Name (nāma) nicht zutrifft (upapadyate, möglich ist); weil auch in dem Entstehungslosen Körper und Name nicht möglich sind.

Eine andere Methode.

„Ohne Vergehen": weil An-sich-Sein (svabhāva) nicht zutrifft.

„Ohne Entstehen": auch, weil An-sich-Sein nicht zutrifft.

Eine andere Erwägung.

„Ohne Vergehen": weil an An-sich-Sein leer. „Ohne Entstehen": auch, weil an An-sich-Sein leer.

Noch eine andere Methode.

„Ohne Vernichtung", weil ohne Vergehen. „Nicht ewig" [31a], weil ohne Entstehung. „Ohne Vielheit", weil ohne Entstehen. „Ohne Einheit", weil ohne Vergehen. „Ohne Kommen", weil ohne Entstehen. „Ohne Gehen", weil ohne Vergehen.

Eine andere Erwägung.

Weil Entstehen und Vergehen nicht sind, ist nicht Festhalten (abhiniveśa) an allen übrigen.

Eine andere Methode.

Wovon abhängig was entsteht (yat pratītya yad utpannam), weil dieses weder mit jenem identisch ist, noch (von ihm) verschieden ist, weil deshalb auf drei Arten (prakāra) auch da Entstehung unmöglich ist, deshalb ist nicht Entstehen. Deshalb, weil Entstehen nicht ist, ist nicht Kommen. Weil Kommen nicht ist, ist nicht Gehen.

Eine andere Erwägung.

Wovon abhängig was entsteht, weil dieses nicht eben jenes ist, deshalb ist nicht „Ewiges". Weil es nicht verschieden ist, deshalb ist nicht Vernichtung.

Dies ist eine andere Erwägung.

Wovon abhängig *[36b]* was entsteht, weil es nicht eben dieses ist, deshalb ist nicht Einheit. Weil es nicht verschieden ist, deshalb ist nicht Verschiedenheit.

Dies ist eine andere Methode.

Wovon abhängig was entsteht, das ist nicht mit An-sich-Sein (svabhāva). Weil ohne An-sich-Sein, ist nicht Entstehen. Weil Entstehen nicht ist, ist nicht Einheit und ist nicht Verschiedenheit. Weil Entstehen eben nicht ist, ist nicht Kommen und ist nicht Gehen.

Dies ist eine andere Methode.

Wovon abhängig was entsteht, das ist ohne Eigensein. Weil ohne Eigensein, soll man sich bei allen Wortunterscheidungen wie Vergehen usw. nicht an einem Wesen halten.

Dies ist eine andere Methode.

Hier sind die ersten vier Bezeichnungen (vākya) „ohne Vergehen" usw. bis „nicht ewig", weil sie im allgemeinen ihrer eigenen Bedeutung nach zusammengehören (sva-samaya-antargatatvāt), diese schon erklärt worden (vyākhyāta). Weil die letzten (uttarāṇi), die da sind, unter einer anderen Bedeutung zusammengefaßt werden, sind diese noch zu erklären.

Da die Sāṅkhyas annehmen, Grund (hetu) und Folge (phala) seien eines, (heißt es) [31b], um diese zu widerlegen (nivartanārtham): „nicht eines".

Da die Vaiśeṣikas annehmen, Grund und Folge seien verschieden, (heißt es), um sie zu widerlegen: „nicht verschieden".

Weil diese beide auch daran hängen, daß an den Dingen (bhāveṣu) verschiedene Arten von Handlungen (kriyā) sind, um diese, sie unter „Gehen" zusammengefaßt habend (saṃgṛhya), zu widerlegen, wird „ohne Kommen, ohne Gehen" gelehrt.

Hier wendet man ein: Da, wenn ein Gegenstand (artha) nicht da ist, die verschiedenen Bezeichnungen „Vergehen" usw. nicht entstehen (können) (nirodhādi-nāma-viśeṣa-asambhavāt), deshalb sind die Dinge, bei deren Sein die Bezeichnungen *[37a]* „Vergehen" usw. als entstehen könnend (sambhava) vorgestellt werden (saṅkalpita).

Hier antwortet man: Wenn Bezeichnung (nāma) und Bezeichnetes (abhidheya) erreicht wären (prasidhyete), so wären auch jene Bezeichnungsunterschiede „Vergehen" usw. erreicht. Aber sie treffen nicht zu. Weshalb? Hier würden Bezeichnung und Bezeichnetes als eines oder als Verschiedenes erreicht werden. Beides auch trifft

nicht zu. Weshalb? Wenn eben, was Bezeichnung ist, dasselbe wie das Bezeichnete wäre, dann wäre es mit dem Bezeichneten Eines. Wenn es so Eines wäre, so würde, wenn „Feuer" gesagt würde, das Wort[1] brennen, aber es brennt nicht.

Ferner, da hier die Wortverständigen (śabda-vicakṣaṇa) einen Unterschied von Täter und Tat feststellen (eig. erreichen, prasiddeḥ), deshalb sind diese zwei nicht eben eines.

Wenn indessen die Bezeichnung ein anderes, das Bezeichnete auch ein anderes ist, so sind sie verschieden; da diese beide ohne Grund wären, so ist das nicht erwünscht.

Wenn auch des Bezeichneten Bezeichnung zutrifft, wessen Bezeichnung ist es, wenn das Bezeichnete nicht ist? Ohne Bezeichnung auch trifft das „Bezeichnete" nicht zu. Wodurch würde hier mit der Bezeichnung verbunden (bezogen, sambadhyate)? Deshalb sind diese beide auch nicht verschieden.

Weil so Bezeichnung und Bezeichnetes, diese beiden, als Eines und als Verschiedenes nicht zu erreichen sind, deshalb werden die Bezeichnungsunterschiede „Vergehen" usw. nicht erreicht.

Ferner nach Maßgabe der Lehre (āgama-pramāṇāt) (heißt) es im sūtra: „Die Bezeichnung ist wie eine Spiegelung (marīci); wenn sie wie eine Spiegelung ist, ist sie falsch (viparīta); was falsch ist, das ist nicht wahrhaftig (vitatha, asadbhūta); was unter der Bezeichnung „nicht wahrhaftig" *[37b]* vorgestellt wird (vikalpa) und [32a] unterschieden wird (prabheda), das ist nicht „wahrhaftig-seiend (sadbhūta)". Weil so gesagt ist, deshalb werden auch nach Maßgabe der Lehre Bezeichnung und Bezeichnetes nicht als zweierlei erreicht; weil diese beiden nicht erreicht werden, werden die Bezeichnungsunterscheidungen (abhidhāna-vikalpa) „Vergehen" usw. nicht erreicht.

Auch wegen des Folgenden ist Vergehen nicht zutreffend. Weswegen? Weil es in der Welt gesehen wird. So werden in der Welt die Dinge (bhāva) als unvergänglich gesehen. Z. B. wenn die Unterschiede (bheda) von Reis u. dergl. des ersten kalpa, die vergangen sind, (wirklich) vergangen wären, würden in der gegenwärtigen Zeit Reis u. dergl. nicht vorhanden sein (vidyeran). Da sie vorhanden sind, deshalb ist nicht Vergehen.

---

[1] Oder „der Mund", tib. kha = ssk. mukha, vacana.

Hier wendet man ein: Es ist doch Entstehen.

Hier antwortet man: Entstehen ist nicht. Weshalb? Weil es in der Welt gesehen wird. So werden in der Welt die Dinge als unentstanden gesehen. So z. B., wenn das Reis u. dergl. des ersten kalpa nicht sind, so ist nicht irgendwelches jetziges Reis u. dergl. Wenn ohne diese (in) der jetzigen Zeit Reis u. dergl. vorhanden wären, so wäre es richtig zu sagen: „Entstehen ist". Da sie nicht vorhanden sind, deshalb ist nicht Entstehen.

Hier wendet man ein: „Vernichtung ist".

Hier antwortet man: „Vernichten ist nicht". Weshalb? Weil es in der Welt gesehen wird. So werden in der Welt die Dinge (als) ohne Vernichtung gesehen. Aus dem Reissamen sieht man Reiskeim usw. entstehen. Wenn Vernichtung (Abschneiden) wäre, würde die Entstehung nicht *[38a]* wahrgenommen. Da das Entstehen wahrgenommen wird, deshalb ist nicht Vernichten.

Hier wendet man ein: Es ist Ewiges.

Hier antwortet man: Ewiges ist nicht. Weshalb? Weil es in der Welt so gesehen wird. „Ewige Dinge kommen nicht vor (upapadyante)": so wird in der Welt gesehen. Der Same von Reis wird zur Zeit des Sprosses nicht gesehen. Weil so zur Zeit des Sprosses der Same verschwunden ist (nivṛtta), deshalb ist er nicht ewig [32b]. Wie der Same von Reis, so sind auch alle Dinge zu verstehen (cetayitavya).

Hier wendet man ein: Wenn so, dann sind die Dinge einheitlich.

Hier erwidert man: Sie sind nicht einheitlich. Weshalb? Weil es in der Welt gesehen wird. So sieht man in der Welt die Dinge nicht als einheitlich. Hier ist der Reissame nicht der Sproß. Wenn Einheitlichkeit wäre, so würde man nicht diese verschiedenen Bezeichnungen „Same" und „Sproß" anwenden. Da man diese verschiedenen Bezeichnungen anwendet, deshalb ist nicht Einheitlichkeit.

Hier wendet man ein: Wenn Einheitlichkeit nicht beliebt (aniṣṭa), so werden die Dinge verschiedenheitlich (nānārtha) sein.

Hier sagt man: Sie sind nicht verschiedenheitlich. Weshalb? Weil es in der Welt gesehen wird. So werden in der Welt die Dinge nicht als verschiedenheitlich gesehen. Hier werden *[38b]* „Reissame", „Reissproß", „Reisblatt" usw. gesehen. Wenn da Verschiedenheit angenommen wird (iṣyate), wie wird dann „Reissame",

„Reissproß", „Reisblatt": eine solche Bestimmung (niścaya) angewandt (eig. gesagt, ucyate)? und warum geschieht nicht die Bezeichnung „Kodravasame", „Kodravasproß", „Kodravablatt"? Weil das nicht geschieht, deshalb ist nicht Verschiedenheit.

Hier wendet man ein: Kommen ist.

Hier sagt man: Kommen ist nicht. Weshalb? Weil es in der Welt (so) gesehen wird. So werden in der Welt die Dinge nicht als irgendwoher kommend gesehen. Hier[1], wenn der Reissproß irgendwoher gekommen ist, dann ist er nicht auf dem Reissamen beruhend (vyavasthita, niśrita). Wenn der Sproß von irgendeinem anderen Ort her käme (und) an dem Samen sich festsetzte, (vyavasthānam āpanna), so würde er, wie ein im Baume befindlicher (vyavasthita) Vogel, wahrgenommen werden. Da er aber nicht so wahrgenommen wird, deshalb ist nicht Kommen.

Hier wendet man ein [33a]: Es ist Gehen.

Hier sagt man: Gehen ist nicht. Weshalb? Weil es in der Welt gesehen wird. So werden in der Welt die Dinge (als) ohne Gehen gesehen. Hier wird der Reissproß nicht aus dem Samen hervorgehend gesehen. Wenn Gehen wäre, so würde, wie in dem Berge die Schlange, er (sc. Same im Sproß) wahrgenommen werden. Da er nicht wahrgenommen wird, deshalb ist nicht Gehen. So sind auch nach diesem Verfahren (pravṛtti) Vergehen usw. nicht zutreffend.

---

[1] „hdi ni" (schwarze und rote Ausgabe) ist wohl in „hdi na" zu ändern.

Erster Abschnitt.

Die Bedingungen (pratyaya).

Einwand: Wie ist denn auf andere Weise Entstehen nicht?

Antwort:

Nicht von selbst, nicht von anderem, nicht aus beidem, nicht grundlos

Entstanden sind irgendwelche Dinge *[39a]* irgendwo (und) irgendwann. (I. 1.)

„Nicht von selbst": nicht aus sich selbst seiend. „Nicht von anderem": nicht eben aus einem anderen Selbst seiend. „Nicht aus beidem": von sich selbst und aus anderem nicht seiend. „Nicht grundlos": nicht ohne Grund seiend. „Dinge" (bhāva): die dharmas; das Wort „bhāva" ist allen Lehrern (tīrthika) gemeinsam: so ist die Beziehung (sambandha). „Irgendwelche": irgendwelche Dinge (bhāva). „Irgendwo": zu irgendwelcher Zeit und an irgendwelchem Ort. „Entstanden": entstanden (utpanna), hervorgegangen (sambhūta), herbeigeführt (abhinivṛtta). Das Wort „irgendwann" hat den Sinn: „zu irgendwelcher Zeit". „Sind nicht": sind nicht seiend. Weil durch diese vier Arten von Verfahren (krama) der Dinge Entstehen nicht zutrifft, deshalb werden die Sätze der Widerlegung des dem „ohne Entstehen" usw. Entgegengesetzten angeführt.[1]

Einwand: Die vier Verfahrensarten (krama-prakāra), durch welche ihr die Dinge als unentstanden prüft, aus welchen Gründen (yukti) (und) wie sie nicht zutreffen, ist zu erkennen (vijñeya).

---

[1] tasmād anirodhādi-viṣamapakṣa-nirākaraṇa-vākyāny abhihitāni.

Antwort:

Der Dinge Eigensein befindet sich nicht in den Bedingungen usw.;

Wenn Eigensein sich nicht vorfindet, (so) [33b] ist nicht Anderssein. (I. 2.)[1]

„Der Dinge": der dharmas. „Eigensein": das Wesen (bhāva) seiner selbst ist Eigensein. „Selbstsein", das ist der Sinn. „In den Bedingungen usw." bedeutet „in dem Grund (hetu) usw." *[39b]* „usw.": dieses Wort ist gesagt, um die von andern Lehrern (tīrthika) gelehrten Bedingungen zusammenzufassen. „Befindet sich nicht": Nachdem die Lehre des Grundes (hetu-nirdeśa) vorher aufgegeben ist, hat „befindet sich nicht" die Bedeutung der Verneinung (pratiṣedha, Fernhalten). „Eigensein": hat die Bedeutung „Das Sein seiner selbst". „Sich nicht vorfindet" bedeutet „ist nicht seiend". „Anderssein" ist das Wesen (svabhāva) des anderen, das Sein (bhāva) des anderen, nicht Selbstsein. „Ist nicht" hat den Sinn: „ist nicht seiend".

Weil der Dinge Eigensein in den Bedingungen usw. nicht ist, deshalb trifft nicht zu, daß die Dinge von selbst entstehen. Weil, wenn Eigensein nicht ist, Anderssein nicht ist, deshalb trifft nicht zu, daß die Dinge aus anderem entstehen. Da sie aus eigenem Sein und aus anderem Sein nicht sind, trifft nicht zu, daß die Dinge aus beidem entstehen. Da „ohne Grund" ganz schlecht (nikṛṣṭa) ist, trifft auch nicht der Dinge Entstehen aus diesem zu.

Hier wird von den Abhidharmakennern eingewendet:

Bedingungen (pratyaya) sind vier: Grund (hetu), Abhängigkeit (ālambana), Reihenfolge (anantara),

Beherrschende (adhipateya) auch so: eine fünfte Bedingung existiert nicht. (I. 3.)[2]

So viele Bedingungen auch von den Lehrbuchurhebern (prakaraṇa-praṇetṛ) auf diese und jene Arten gelehrt werden (und) genannt werden, da diese alle in diesen vier Bedingungen eben inbegriffen sind, existiert nicht eine fünfte Bedingung. Wenn (gefragt wird): „In welchen vier Bedingungen inbegriffen?", so ist die Grundbedingung (hetupratyaya) im Sinne des Hervorbringens (utpādana)

[1] = I, 3 in Candrakīrtis Kommentar.
[2] = I, 2 in Candrakīrtis Kommentar.

[40a], die Abhängigkeitsbedingung (ālambana-pratyaya) im Sinne der Grundlage (āśraya), die Reihenfolgebedingung (anantara-pratyaya) im Sinne des unmittelbaren Folgens (ānantarya), die beherrschende Bedingung (adhipateya-pratyaya)[1] im Sinne des Herrschens. Durch diese vier Bedingungen ist das Wort der Bedeutung [34a] von der Dinge Tun, Entstehen, Hervorgehen, Grund genannt.[2]

Antwort:

Das Tun[3] ist nicht mit Bedingungen behaftet, nicht mit Bedingungen behaftetes Tun existiert nicht,

Nicht mit Tun behaftete Bedingungen existieren nicht,— existieren sie denn mit Tun behaftet? (I. 4.)

Das von dir durch die vier Bedingungen bezeichnete (ukta) Tun (kriyā, Wirkung) der Dinge: ist das mit den Bedingungen behaftet? oder ist es nicht mit den Bedingungen behaftet? Da, wenn es so ist, oder wenn es nicht so ist, in beiden Fällen die Bedingungen keinen Zweck (prayojana) haben, sind sie nicht. Die Bedingungen auch sind entweder mit Tun behaftet oder nicht mit Tun behaftet. Wenn diese auch sind oder nicht sind: in beiden Fällen auch ist nicht Tun. (Entweder) weil (es sich verhält) wie das Tun, oder wie Verbranntes und Nichtverbranntes, ist, was da gesagt wird: „Durch die vier Bedingungen wird der Dinge Tun (Wirkung) bezeichnet (ucyate)", nicht richtig.

Ferner:

Weil von diesen abhängig (etwas) entsteht, deshalb heißen diese Bedingungen.

Weil von diesen abhängig die Dinge entstehen (und) deshalb diese als „Bedingungen" bezeichnet werden, ist hier zu sagen:

Wielange sie nicht erzeugen, warum sind sie solange nicht Nichtbedingungen? (I. 5.)

Solange das Ding nicht hervorgebracht wird, warum werden solange diese nicht auch Nichtbedingungen sein? wie das Vergangene (vinaṣṭa) und Nichtvergangene.

Ferner:

---

[1] Der tib. Text verlangt „adhipati-pratyaya".

[2] caturbhir etaiḥ pratyayair bhāvānāṃ kriyā-utpāda-sambhava-hetu-paryāya-śabdo 'bhihitaḥ.

[3] Eigentlich das zu Tuende, die Wirkung, tib. „bya ba".

Bei einem seienden oder auch nicht seienden Ding eigne sich nicht die Bedingung.

Eine Bedingung ist entweder die eines nicht-seienden oder eines seienden Dinges. Beides auch trifft nicht zu *[40b]*; wie das Entstandene und das Unenstandene. Weshalb? Man antwortet:

Wenn (das Ding) nicht ist, wessen Bedingung wäre sie?
Wenn es ist, wozu braucht man eine Bedingung? (I. 6.)

Wie ein Blindgeborener oder ein Allwissender.

Einwand: Nachdem die Bedingungen im allgemeinen widerlegt sind, wie werden sie im einzelnen widerlegt?

Antwort:

Wenn nicht ein seiender dharma, nicht ein nichtseiender, nicht ein seiend-und-nicht-seiender herbeigeführt wird,
Wie (existiert) ein herbeiführender Grund? Wenn es so ist, ist er nicht angebracht. (I. 7.)

Hier wird ein dharma, der durch einen Grund (hetu) herbeigeführt wird, entweder als seiender oder als nichtseiender oder als zugleich seiender und nichtseiender herbeigeführt [34b]. Wenn da weder ein seiender herbeigeführt wird, noch ein nichtseiender herbeigeführt wird, noch ein seiend-und-nicht-seiender herbeigeführt wird, wie ist dann ein herbeiführender Grund? Da es so ist, ist es nicht zutreffend (yukta). So also ist der Grund (hetu) widerlegt.

Wie widerlegt man die Abhängigkeit (ālambana)? Man sagt:

Dieser existierende dharma wird eben als ohne Abhängigkeit bezeichnet.
Wenn so dieser dharma ohne Abhängigkeit ist, wo wäre die Abhängigkeit existierend? (I. 8.)

Bhagavān spricht in der Prajñāpāramitā: „Die dharmas, welche in den 84000 dharmaskandhas gelehrt werden, die sind eben von einem Geschmack, ohne Abhängigkeit (ālambana, Grundlage)". Wenn so die Objekte (dharmas) als ohne Abhängigkeit gelehrt sind, weshalb lehrt man da die Abhängigkeit als existierend? Jene Abhängigkeit trifft eben nicht zu, wie der ākāśa (Raum).

Wie widerlegt man die Reihenfolge(-bedingung) (anantara)? Es wird gesagt:

Wenn die dharmas nicht entstanden sind, trifft Vergehen nicht zu.

Deshalb ist die unmittelbare Folge nicht richtig; (und)
was ist bei einem Vergangenen Bedingung? (I. 9.)

Wenn man der dharmas Entstehen lehrt, (so) trifft bei unentstandenen dharmas Vergehen (nirodha, Zerstörung) *[41a]* nicht zu. Da es bei entstandenen zutrifft, so ist[1], wenn gesagt wird: „die Bedingung der unmittelbaren Folge", dies nicht richtig. Wenn (der dharma) vergangen ist, ist das Lehren einer Bedingung nicht zutreffend. (Denn) welches Nichtsein ist mit Bedingung zu lehren? Jene unmittelbare Folge ist widerlegt.

Wie wird die beherrschende (Bedingung) (adhipati-pratyaya) widerlegt? Wenn so (gefragt wird), wird gesagt:

Weil bei Dingen ohne Eigensein eine Existenz (sattā)
nicht vorhanden ist,
Trifft „Wenn dieses existiert, entsteht (bhavati) jenes"
eben nicht zu. (I. 10.)

Weil die „Existenz von Dingen ohne Eigensein" nicht existiert, deshalb trifft „Wenn dieses existiert, entsteht jenes" nicht zu. Die beherrschende (Bedingung) ist widerlegt.

Nachdem so jene Bedingungen im allgemeinen und besonderen widerlegt sind:

In den getrennten und vereinigten Bedingungen ist nicht
jene Frucht.
Was aber in den Bedingungen nicht ist, wie entsteht
das aus Bedingung? (I. 11.)

In den getrennten und vereinigten Bedingungen existiert eben nicht die Frucht. Was in den getrennten und vereinigten Bedingungen nicht existiert, das kann nicht aus Bedingung [35a] entstehen.

Würde sie aber, auch ohne zu sein, aus jenen Bedingungen entstehen,
Weshalb auch entsteht nicht aus Nichtbedingung die
Frucht? (I. 12.)

Wenn du indessen meinst, die Frucht, auch ohne zu existieren, gehe aus den Bedingungen hervor, weshalb denn entsteht sie nicht aus in gleicher Weise nicht seienden (tad-abhāva-sama) Nichtbedingungen?

Einwand: Die von dir genannten (ukta) Bedingungen und Nichtbedingungen [die] existieren eben.

[1] Die schwarze Ausgabe fügt hier: „weil es so ist, deshalb" ein.

Antwort:

Während die Frucht aus den Bedingungen entstanden ist, sind die Bedingungen nicht von selbst entstanden.

Die Frucht, die aus nicht von-selbst-Entstandenem ist, wie ist die aus Bedingung entstanden? (I. 13.)

Deshalb aus Bedingung nicht entstandene, aus Nichtbedingung entstandene Frucht

Existiert nicht. Wenn Frucht nicht ist, *[41b]* wo sind Bedingungen und Nichtbedingungen? (I. 14.)

Wenn von dir gesagt wird: „Bedingungen und Nichtbedingungen existieren", so ist da (folgendes) zu sagen. Deine frühere Annahme: „Die Frucht ist aus Bedingungen entstanden", wenn man diese richtig erwägt (yuktitaḥ parikalpya), so sind die Bedingungen, der Frucht eben gleich, nicht von selbst entstanden. Die Frucht, welche aus nicht von selbst entstandenen Bedingungen entstanden ist, wie ist es richtig, daß die aus Bedingung entstanden ist? So ist die Frucht weder aus Bedingung entstanden, noch aus Nichtbedingung entstanden. Wenn die Frucht nicht ist, so sind die Nichtbedingungen und auch die Bedingungen, der Frucht eben gleich, nicht an sich selbst (svabhāvena) seiend. Wie eine Luftspiegelung (marīci).

Des von dem Lehrer, dem ehrwürdigen Nāgārjuna, verfaßten Mādhyamika-Kommentars Akutobhayā der als die Prüfung der Bedingungen (pratyaya) bezeichnete

Erste Abschnitt.

Zweiter Abschnitt.

Das Gegangene, das noch nicht Gegangene, das Gehende (gata-agata-gamyamāna).

Einwand: Es werden hier doch die Handlungen (kriyā) der drei Zeitzustände (adhva-traya-avasthā) vorgefunden (vidyante). Wenn man die drei Zeitzustände zu Beweismitteln macht (pramāṇīkṛtya), so ist, weil Gegangenes, nicht Gegangenes, (jetzt) Gehendes usw. ausführlich gelehrt werden, die Handlung (kriyā).

Antwort:

Im Gegangenen eben ist nicht Gehen, im (noch) nicht Gegangenen auch ist nicht Gehen,
Ohne Gegangenes und (noch) nicht Gegangenes wird ein (gegenwärtiges) Gehen nicht wahrzunehmen sein. (II. 1.)

Hier also ist [35 b] im Gegangenen nicht Gehen; weil das Gehen schon vergangen ist (und) weil in dem von Wirkung Entblößten eine Wirkung (Handlung) nicht möglich ist. Im (noch) nicht Gegangenen auch ist nicht Gehen; weil nicht Gehen ist. In dem gegenwärtigen Gehen auch ist nicht Gehen, weil getrennt von Gegangenem und noch nicht Gegangenem ein gegenwärtiges Gehen nicht existiert. Wie Flamme und Licht.

Einwand:

Wo Bewegung, da ist Gehen. Und weil in dem gegenwärtigen Gehen
Bewegung ist, nicht im Gegangenen, nicht im noch nicht Gegangenen *[42 a]*, deshalb existiert im gegenwärtigen Gehen Gehen. (II. 2.)

Wo Bewegung wahrgenommen wird, da ist Gehen. Weil diese Bewegung auch, obwohl im gegenwärtigen Gehen wahrgenommen, im Gegangenen nicht wahrgenommen wird, im noch nicht Gegangenen auch nicht wahrgenommen wird, deshalb existiert im gegenwärtigen Gehen auch Gehen.

Antwort:

Wie wird als gegenwärtiges Gehen Gehen als existierend möglich sein,

Wenn als Nicht-Gehen gegenwärtiges Gehen nicht möglich ist?[1] (II. 3.)

Im gegenwärtigen Gehen ist Gehen nicht als existierend möglich. Weshalb? Weil in einem von Gehen Freien gegenwärtiges Gehen nicht erfaßt werden kann (avadhāraṇa-anupapatteḥ). Wie der Sohn eines unfruchtbaren Weibes. Ferner:

(Nach) wessen (Annahme) im (jetzt) Gehenden Gehen ist, bei dem würde im (jetzt) Gehenden nicht Gehen

Zutreffen. Weshalb? Weil (nur) (jetzt) Gehendes wahrgenommen wird.[2] (II. 4.)

Nach wessen Ansicht (pakṣa) im (jetzt) Gehenden Gehen als existierend angenommen wird (iṣṭa), bei dem trifft zu, daß das jetzt Gehende ohne Gehen ist. Unabhängig (nirapekṣa) würde es erreicht: das ist der Sinn (abhiprāya). Weshalb? Weil das (jetzt) Gehende wahrgenommen wird (adhigamyate) (und) weil man an diesem Worte haftet (abhiniviśyate). Das auch ist nicht erwünscht. Deshalb ist „Im (jetzt) Gehenden existiert Gehen" nicht richtig; wie ein Krüppel.

Ferner:

Wenn im (jetzt) Gehenden Gehen ist, so trifft ein zweifaches Gehen zu;

(Das eine), wodurch es (jetzt) Gehendes ist, (das zweite) das Gehen, das in ihm ist. (II. 5.)

Wenn im (jetzt) Gehenden das Gehen als existierend angenommen wird, so trifft zweifaches Gehen zu. Wenn gefragt wird: „Wie?": 1. das Gehen, dessentwegen es „gehendes" genannt wird, 2. was in ihm geht. Ferner:

Wenn Gehen zweifach zutrifft, so treffen auch zwei Geher zu (prasajyate),

Weil [36a] ohne Geher Gehen nicht möglich ist. (II. 6.)

[42b] Wenn das Gehen zweifach zuträfe, so würde auch der Geher zweifach zutreffen. Weshalb? Weil ohne Geher Gehen nicht

---

[1] ssk. gamyamānaṃ hy agamanaṃ yadā naivopapadyate. Vgl. La Vallée Poussin, ed. B. B., p. 94, n. 2.

[2] Der vierte pāda lautet tib. „bgom pa khoṅ du chud phyir ro".

zutrifft. Das Zutreffen von zweifachem Gehen und zweifachem Geher ist aber nicht erwünscht. Deswegen ist: „Im (jetzt) Gehenden existiert Gehen" nicht richtig (yukta). Wie ein abgeschlagenes Haupt.

Einwand: Ohne Geher ist Gehen nicht möglich: das ist so. Deshalb ist von dem in den drei Zeiten befindlichen Geher abhängiges Gehen.

Antwort:

Wenn ohne Geher Gehen nicht zutrifft,
Wenn Gehen nicht zutrifft, wo wird der Geher existieren? (II. 7.)

Wenn ohne Geher Gehen nicht zutrifft, wie wird dann ohne Gehen der Geher existieren? So ist es nicht richtig, wenn man sagt: „Der in den drei Zeiten befindliche (vyavasthita) Geher".

Ferner:

Der Geher eben geht nicht, der Nicht-Geher geht nicht;
Vom Geher und Nicht-Geher verschieden geht welcher Dritte? (II. 8.)

Entweder geht der Geher, oder der Nicht-Geher geht, oder ein von diesen zwei verschiedener Dritter geht. Der Geher geht nun nicht, weil (er schon mit) Gehen existiert.[1] Der Nicht-Geher auch geht nicht, weil er ohne Gehen ist. Ein von diesen verschiedener Dritter auch geht nicht; weil er nicht existiert. Was existiert, das ist entweder Geher oder Nicht-Geher. Da diese beiden auch nicht gehen können, deshalb ist das nicht richtig (yukta). Ferner:

„Der Geher geht": *[43a]* wie soll das denn möglich sein,
Wenn ohne Gehen ein Geher niemals möglich ist? (II. 9.)

An (dem Satze) „Der Geher geht" ist ein Festhalten nicht angebracht (upapadyate). Weshalb? [36b] Weil ohne Gehen ein Geher niemals zutrifft (upapadyate). Ferner:

Nach wessen Ansicht der Geher geht, bei dem trifft zu (prasajyate), daß der Geher ohne Gehen ist,
Da er (bei) dem Geher (überdies) noch ein Gehen fordert (icchati). (II. 10.)

---

[1] Die Erörterung dieses Satzes erfolgt in den drei folgenden ślokas.

Nach wessen Ansicht angenommen wird, daß der Geher geht, bei dem trifft zu (prasajyate), daß ein Geher ohne Gehen ist. Weshalb? Weil angenommen wird, daß der Geher (außerdem noch) geht.

Ferner:

Wenn der Geher geht, so trifft zweifaches Gehen zu:
Das, durch welches er als Geher offenbar wird (ajyate)[1],
und das, welches er, als Geher, geht. (II. 11.)

„Der Geher geht“: nach dieser Ansicht trifft zweifaches Gehen zu (prasajyate). Weshalb? (Einmal) das Gehen, durch das er als Geher offenbar wird, und (dann) das andere Gehen, durch welches er nachher geht. Da das aber nicht erwünscht ist, so ist es nicht richtig, daß gesagt wird: „Der in den drei Zeiten befindliche Geher“. Wie der Sohn eines unfruchtbaren Weibes.

Deshalb, wenn so geprüft wird (evaṃ vicāryamāṇe),

Im Gegangenen fängt Gehen nicht an, im (noch) nicht Gegangenen auch fängt Gehen nicht an;
Wenn im (jetzt) Gehenden ein Anfang nicht ist, wo denn fängt Gehen an? (II. 12.)

Ferner:

Vor dem Anfang des Gehens ist, wo das Gehen anfängt, nicht das (jetzt) Gehende, nicht das Gegangene.
Wie ist in dem (noch) nicht Gegangenen Gehen? (II. 13.)
Wenn des Gehens Anfang auf alle Weisen nicht gesehen wird,
Wie wird das Gegangene, wie das (jetzt) Gehende, wie das (noch) nicht Gegangene *[43b]* unterschieden (vorgestellt) (vikalpyate)? (II. 14.)

Vor dem Anfang des Gehens ist nicht, wo das Gehen anfangen (könnte), jetzt Gehendes, nicht auch Gegangenes (d. h. weder im Gegenwärtigen noch im Vergangenen kann Gehen anfangen). Wenn man sagt: „Im (noch) nicht Gegangenen fängt Gehen an“, so ist auch das nicht richtig. Weshalb? Weil das (noch) nicht Gegangene nicht existiert. Wie sollte im (noch) nicht Gegangenen Anfang sein? Wenn daher des Gehens Anfang auf alle Arten nicht wahrgenommen wird, weshalb sind dann die drei (Zustände) des (jetzt) Gehenden, des Gegangenen, des (noch) nicht Gegangenen, die unterschieden werden, zu unterscheiden? Wie das Unterscheiden der Gedanken (citta-vikalpa iva).

[1] Nicht „ucyate“ (La Vallée, ed. B. B., p. 99, n. 3).

Einwand: Des Gehers Stehen existiert.

[37a] Antwort:

Der Geher steht eben nicht, ein Nicht-Geher steht nicht.
Welcher vom Geher und Nicht-Geher verschiedener Dritter sollte stehen? (II. 15.)

Entweder der Geher steht, oder der Nicht-Geher steht, oder ein von diesen zwei verschiedener Dritter steht. Ein Geher steht nun nicht, weil (er mit) Gehen ist. Ein Nicht-Geher auch steht nicht, weil (er) nicht (mit) Gehen ist, (und) weil das Gegenteil von Gehen Stehen ist. Ein von diesen zweien verschiedener Dritter auch steht nicht, weil er nicht existiert. Wer existiert, der ist entweder ein Geher oder ein Nicht-Geher. Da beides auch widerlegt ist, deshalb ist: „Des Gehers Stehen existiert" nicht richtig.

Wie aus Sandkörnern Rapsöl (? tib. hbru mar).[1] Ferner:

Wie wird denn „Der Geher steht" möglich sein?
Ohne Gehen ist ein Geher niemals möglich. (II. 16.)

„Der Geher steht": an diesem (Satze) ist Festhalten nicht *[44a]* angebracht. Weshalb? Weil ohne Gehen ein Geher niemals möglich ist. Wie „die Atome existieren". Ferner:

Vom (jetzt) Gehenden weg ist nicht Stehen, nicht vom Gegangenen, nicht vom (noch) nicht-Gegangenen.

Der Geher steht entweder vom (jetzt) Gehenden weg, oder er steht vom Gegangenen oder (noch) nicht Gegangenen weg. Von diesen dreien weg auch steht er nicht. Weshalb? Weil von diesen dreien aus Stehen nicht möglich ist. So ist (der Satz): „Des Gehers Stehen existiert" nicht richtig. Wie der Tod des Sohnes eines unfruchtbaren Weibes. Jetzt

Gehen, Tätigkeit (eig. Fortschreiten, pravṛtti), Untätigkeit (Aufhören, nivṛtti) sind auch dem Gehen gleich. (II. 17.)

Wie das Gehen ausführlich (vistareṇa) überlegt ist, so sind auch Tätigkeit und Aufhören als dem Gehen gleich zu betrachten.

Jetzt sind auch Gehen und Geher als eines und dasselbe, und als verschieden nicht möglich (sambhavataḥ). Wieso? Antwort:

Das Gehen und der Geher sind [37b] nicht als dasselbe (identisch) möglich.

---

[1] Vgl. „sikatābhya iva tailam", tib. „bye ma dag las til mar". Tanjur mdo, XXIII. rote Ausg. 31a, 76a; schwarze Ausg. 29b, 72a.

Das Gehen und der Geher sind auch nicht als verschieden möglich. (II. 18.)

Einwand: Welcher Fehler würde sein?

Antwort:

Wenn, was Gehen ist, das eben der Geher wäre,
Dann würde der Täter und das Tun als eines (identisch) eben zutreffen. (II. 19.)

Wenn Gehen und Geher als verschieden betrachtet (eig. unterschieden) werden,
So ist ohne Geher das Gehen, und ohne Gehen der Geher. (II. 20.)

Die (zwei), welche nicht als ein Ding und nicht als verschiedene Dinge (bhāva)
Erreicht werden, wie werden diese zwei erreicht? (II. 21.)

Wie Vater und Sohn. Ferner: Gehen ist nicht möglich; deshalb wird der Geher auch nicht erreicht. Wieso? Antwort:

Das Gehen, *[44b]* durch welches er als Geher erscheint[1], das Gehen geht er nicht;
Weil er nicht vor dem Gehen ist: wer geht wohin? (II. 22.)

Das Gehen, durch welches (er) als Geher offenbar wird (ajyate), gekennzeichnet wird (lakṣyate), erfaßt wird (gṛhyate), dieses Gehen geht nicht der Geher. Wehalb? Weil vor dem Gehen der Geher nicht ist. Wie z. B. nicht jeder beliebige Mann und Frau in jedes beliebige Dorf oder Stadt geht.

Ferner:

Das Gehen, durch welches er als Geher offenbar wird, ein von diesem verschiedenes geht er nicht,
Weil bei einem Geher zwei(faches) Gehen nicht zutrifft. (II. 23.)

Das Gehen, durch welches er als Geher gesehen wird (dṛśyate)[2], gekennzeichnet, erfaßt wird, ein von diesem Gehen verschiedener Geher auch geht nicht. Weshalb? Weil bei einem Geher zwei(faches) Gehen nicht zutrifft. Wie bei einem Samen zwei Sprossen.

Ferner:

---

[1] Das Tib. fordert „ajyate" statt „ucyate" (La Vallée, l. c., p. 105).

[2] Tib. „mthoṅ" ist wohl in „mṅon" (ajyate) zu ändern, vgl. oben.

Ein seiender Geher geht nicht dreifaches Gehen.
Ein nichtseiender Geher auch geht nicht dreifaches Gehen.
(II. 24.)
Ein seiend-(und)-nichtseiender Geher geht nicht dreifaches Gehen.
Deshalb existieren nicht Gehen, Geher und zu Gehendes.
(II. 25.)

Wie eine Luftspiegelung. „Seiend" (sadbhūta): bedeutet „unabhängig erreicht" (anapekṣya-siddha). „Gehen" bedeutet „zu Gehendes" (gantavyam). „Dreifach" bedeutet „Gegangenes, (noch) nicht [38a] Gegangenes, (jetzt) Gehendes". „Geht nicht" bedeutet Verneinung (niṣedha) des Gehens. „Ein nichtseiender auch" bedeutet „ein nicht Existierender". Das übrige (ist), wie früher gelehrt. „Ein seiend-(und)-nichtseiender *(45a)* auch" bezeichnet den vereinigten (ākīrṇa) Zustand (bhāva) der früher gelehrten zwei Arten. Das übrige (ist), wie früher gelehrt. „Deshalb" ist conclusio (nigamana). Weil so geprüft jene nicht zutreffen (upapadyante), deshalb existieren auch nicht die drei: Gehen, Geher, zu Gehendes. Wie ein Feuerkreis (alāta-cakra-vat).

Des von dem Lehrer, dem ehrwürdigen Nāgārjuna, verfaßten Mādhyamika-Kommentars Akutobhayā der als die Prüfung des Gegangenen, des (noch) nicht Gegangenen, des (jetzt) Gehenden (gata-agata-gamyamāna) bezeichnete

Zweite Abschnitt.

Dritter Abschnitt.

Die Sinnesgebiete (āyatana).

Einwand:

Sehen, Hören, Riechen, Schmecken, Berühren, Denken (bezw. Verstand, manas),

Dieser sechs Sinne (indriya) Gebiet ist das zu Sehende usw. (III. 1.)

Die sechs Sinne, Sehen, Hören usw. existieren. Dieser sechs Gebiete (gocara) sind das zu Sehende usw., von dem die Erscheinung (rūpa) sehenden Auge an bis zu dem die dharmas wahrnehmenden Verstande (manas).

Antwort:

Das Sehen sieht sich eben nicht selbst.

Was sich nicht selbst sieht, wie sieht das anderes? (III. 2.)

Das Sehen existiert nicht an sich. Weshalb? Weil es sich nicht sieht. Was sich selbst nicht sieht, wie wird das anderes sehen? Deswegen ist „Das Auge sieht" nicht richtig. Wie ein von Geburt Blinder (jātyandha-vat).

Einwand: Wenn das Auge auch sich nicht selbst sieht, sieht es andere. Wie z. B. das Feuer, wenn es auch nicht sich selbst brennt, andere brennt.

Antwort:

Das Sehen zu erreichen (d. h. erläutern) ist durch das Beispiel des Feuers nicht möglich,

Durch das Gegangene, das (noch) nicht Gegangene, das jetzt Gehende ist es mit dem Sehen *[45b]* [38b] widerlegt. (III. 3.)

Das zur Erreichung (Erläuterung) des Sehens angeführte Beispiel des Feuers ist nicht geeignet[1], nicht fähig und nicht aus-

[1] Rote und schwarze Ausg.: „dus pa" anstatt „nus pa".

reichend: das ist der Sinn. „Das ist mit dem Sehen widerlegt“: dieses Beispiel des Feuers[1] wird zugleich mit dem Sehen getadelt (upālabhyate); zurückgewiesen: das ist der Sinn. Wenn (gefragt wird): wie? Durch das Gegangene, das (noch) nicht Gegangene, das (jetzt) Gehende. Wie z. B. in dem Gegangenen, dem (noch) nicht Gegangenen und dem (jetzt) Gehenden die Handlung (kriyā) des Gehens nicht zutrifft, so trifft auch beim Verbrannten, beim (noch) nicht Verbrannten, bei dem Brennenden auch die Handlung (kriyā, Vorgang) des Brennens nicht zu; so trifft auch bei dem Gesehenen, dem (noch) nicht Gesehenen, dem (jetzt) gesehen Werdenden auch die Handlung des Sehens nicht zu. Ferner:

Wenn nicht irgendwelches Sehen ohne Sehen ist,
Wie ist „Das Sehen sieht“ richtig? (III. 4.)

Wenn irgendwelches Nicht-Sehendes nicht sieht, wie wird auch „Das Sehen sieht“ richtig sein? Beides auch ist nicht möglich.

Das Sehen eben sieht nicht, das Nicht-Sehen eben sieht nicht,
Durch das Sehen ist der Seher als erörtert zu verstehen. (III. 5.)

Das Sehen sieht nun nicht. Weshalb? Weil die früher gelehrten Fehler eintreffen würden. Die Fehler, wie in (dem Satze): „Der Geher geht“ usw., die bei der Annahme von Gegangenem, (noch) nicht Gegangenem, (jetzt) Gehenden zutreffen, weil diese eintreten, deshalb ist das nicht richtig. „Nichtsehen auch sieht nicht.“ Weshalb? Weil es von der Handlung (kriyā) des Sehens befreit ist. Wo die Handlung des Sehens nicht ist, wie sollte das sehen? Wie Atome. Durch diesen Beweis (sādhana) ist auch der Seher als *[46a]* erörtert zu betrachten (eig. zu wissen). Ferner:

Ohne (das Sehen) aufzugeben, existiert nicht der Seher, auch (nicht), es aufgegeben habend.
Wenn der Seher nicht ist, wo ist für dich das zu Sehende (und) das Sehen? (III. 6.)

Das Sehen nicht aufgegeben habend oder auch das Sehen aufgegeben habend existiert nicht der Seher; das [39a] bedeutet: entweder mit Sehen oder auch ohne Sehen existiert nicht der Seher.

[1] Lies „dpe“ statt „dpes“ der tib. Ausgaben.

Wenn der Seher nicht ist, wo ist dein zu Sehendes und Sehen? Jetzt

Weil das zu Sehende und das Sehen nicht ist, ist nicht die Vierheit von Bewußtsein (vijñāna) usw.;

Wie werden dann upādāna (Annehmen) usw. sein? (III. 7.)[1]

Weil zu Sehendes und Sehen nicht ist, sind nicht die vier: Bewußtsein (vijñāna), Berührung (sparśa), Empfindung (vedanā), Verlangen (tṛṣṇā). Wie werden auch die übrigen Seinsglieder (bhavāṅga), Annehmen (upādāna) usw. existieren?

Durch das Sehen sind das Hören, Riechen, Schmecken, Berühren, Denken (manas),

(Ferner) der Hörer, das zu Hörende usw. als erörtert zu wissen. (III. 8.)[2]

Durch das Sehen sind das Hören, das Riechen, das Schmecken, das Fühlen, das Denken (eig. Verstand, manas), der Hörer, das zu Hörende usw. auch als erörtert zu betrachten (eig. verstehen). Wie das Trinken von Salzwasser.

Des von dem Lehrer, dem ehrwürdigen Nāgārjuna, verfaßten Mādhyamika-Kommentars Akutobhayā der als die Untersuchung der Sinnesgebiete (āyatana) bezeichnete

Dritte Abschnitt.

---

[1] = III, 8 in Candrakīrtis Kommentar.

[2] = III, 9 in Candrakīrtis Kommentar.

Vierter Abschnitt.

Die Gruppen (skandha).

Einwand: Die fünf skandhas existieren; weil ihre Erkenntnis gelehrt wird (? prajñapti-nirdeśāt).

Antwort:

Befreit von rūpa(visuelle Erscheinung)-Ursache wird rūpa nicht wahrgenommen;

Von rūpa befreit wird auch rūpa-Ursache nicht wahrgenommen. (IV. 1.)

Ohne rūpa-Ursache wird rūpa nicht wahrgenommen. Befreit von „rūpa" *[46b]* auch wird die rūpa-Ursache nicht gesehen. Auch bei Empfindung (vedanā), Begriff (saṅjñā), Gestaltung (saṃskāra), Bewußtsein (vijñāna) ist dieser Beweis (sādhana, tib. bsgrub pa) in Betracht zu ziehen (eig. zu sehen). Wie Samen und Sproß.

Einwand: Wenn frei von rūpa-Ursache rūpa wahrgenommen würde, welcher Fehler würde dann zutreffen?

Antwort:

Bei von rūpa-Ursache freiem rūpa trifft ein (prasajyate), (Daß) rūpa ohne Ursache (ist).

Wenn befreit von rūpa-Ursache rūpa wahrgenommen würde, so würde eintreten, (daß) rūpa ursachlos (ahetuka) ist. Wenn (jemand) meint: „Wenn ohne Grund, [39b] dann um so besser", so ist hier zu sagen:

Irgendein grundloses Ding existiert nicht irgendwo. (IV. 2.)

Irgendein grundloses Ding existiert nirgends; wie im ākāśa (leeren Raum) Same und Sproß.

Einwand: Wenn aber doch getrennt von dem „rūpa" Genannten die rūpa-Ursache vorhanden ist (vidyate), welcher Fehler trifft dann zu?

Antwort:

Wenn von rūpa befreit die rūpa-Ursache wäre, so wäre wirkunglose Ursache.

Wenn von rūpa befreit die rūpa-Ursache wäre, so wäre die Ursache ohne Wirkung. Wenn (man) da aus Festhalten (abhiniveśa) an (dem Satze) „Die Ursache ist ohne Wirkung" (sagte): „Es sei so!", so ist hier zu antworten:

Wirkungslose Ursache existiert nicht. (IV. 3.)

Irgendwelche Ursache ohne Wirkung existiert nicht. Wie Vater und Sohn. Ferner:

Wenn rūpa ist, ist die Ursache des rūpa nicht vorhanden (upapadyate),

Wenn rūpa nicht ist, ist die Ursache des rūpa auch nicht vorhanden. (IV. 4.)

In beiden Fällen auch trifft die rūpa-Ursache nicht zu: sowohl wenn rūpa existiert, *[47a]* ist die rūpa-Ursache nicht vorhanden, als auch wenn rūpa nicht ist, ist die rūpa-Ursache nicht vorhanden. Wie Verbranntes (und) (noch) nicht Verbranntes.

Wenn hier jemand meint, rūpa sei ohne Ursache, so ist hier zu antworten:

Ursachlose rūpas sind keineswegs angängig.

Ursachlose rūpas sind nicht irgendwie (und) irgendwo statthaft, nicht zutreffend. Weil es so ist,

Deshalb sollte nicht irgend jemand rūpa-Unterscheidungen (vikalpa) unterscheiden. (IV. 5.)

„Deshalb" (bezeichnet) conclusio (nigamana). „Von rūpa" bedeutet „auf rūpa beruhend (eig. stehend)". Weil, auf diese Weise untersucht, in jeder Hinsicht (sarvathā) rūpa nicht angängig ist, deshalb ist irgendwelche auf rūpa beruhende Unterscheidung nicht zu unterscheiden (d. h. vorzunehmen). Wie leerer Raum. Ferner:

Eine „mit der Ursache gleiche Wirkung" trifft [40a] nicht zu;

Eine „mit der Ursache nicht gleiche Wirkung" auch trifft nicht zu. (IV. 6.)

Wenn richtig geprüft, ist (der Satz): „Die Wirkung ist mit der Ursache gleich" nicht richtig, und auch „Die Wirkung ist der Ursache ungleich" ist nicht angängig. Wie Same, Sproß und Frucht.

Vedanā, saṃjñā, saṃskāra, citta (Denken)[1] und alle Dinge (bhāva, Zustände)

[1] Statt „vijñāna" (Bewußtsein).

Sind in jeder Weise hinsichtlich der Methode rūpa gleich. (IV. 7.)

Die Gruppen (skandha) von Gefühl (vedanā), Begriff (saṅjñā), Gestaltung (saṃskāra), Denken (citta = vijñāna) und alle Dinge sind in jeder Weise in der Aufzeigung (nirdeśa) der Methode (krama) der Nichtanwendbarkeit von Ursache und Wirkung (kāraṇa-kārya-pravṛtty-anupapatti) (und) der Methode des Nichtzutreffens von rūpa als gleich zu betrachten (eig. zu erkennen, vijñeya). Wie Caṇaka-Gold.

Wer bei einem Streite (Diskussion) durch Leerheit *[47b]* die Widerlegung ausdrückt (eig. sagt),

Bei dem ist alles ohne Widerlegung (und) wird (ist) dem zu Erreichenden (sādhya) gleich. (IV. 8.)

Wo irgend bei einem Streite vermittelst der Leerheit jemand durch Nichtleerheit die Widerlegung ausspricht, bei dem ist alles ohne Widerlegung (eig. nicht widerlegt). Dieses ist eben als gleich (mit) dem zu Erreichenden (sādhya) zu verstehen.

Wer bei einer Erklärung (vyākhyāna) durch Leerheit die Fehler angibt,

Bei dem ist alles ohne Fehlerangeben[1] (und) dem zu Erreichenden gleich. (IV. 9.)

Wo immer zur Zeit des Lehrens durch Leerheit irgendwer durch Nichtleerheit die Fehler angibt, bei dem ist alles ohne Fehlerangeben (und) als dem zu Erreichenden gleich zu verstehen.

Die zwei letzten ślokas dieses Abschnittes sind als der Kern (sāra) aller mit Leerheit verbundenen Erörterungen zu betrachten. Wie die Leerheit einer Gandharvenstadt.

Des von dem Lehrer, dem ehrwürdigen Nāgārjuna, verfaßten Mādhyamika-Kommentars Akutobhayā der als die Prüfung der Gruppen (skandha) bezeichnete

Vierte Abschnitt.

---

[1] Rote Ausg. „mit Fehlerangeben".

Fünfter Abschnitt.

Die Elemente (dhātu).

[40b] Einwand: Die dhātus existieren; weil die Bestimmtheit (oder: „Zustand", vyavasthā) der Kennzeichen (lakṣaṇa) gelehrt wird.

Antwort:

Vor dem Kennzeichen (Merkmal, Eigenschaft) des Raumes (ākāśa) existiert nicht irgendwelcher Raum.

Vor dem Kennzeichen des ākāśa existiert nicht irgendwelcher ākāśa. Wenn hier (jemand) meint: „Wenn er existierte, welcher Fehler wäre dann?", so ist hier zu sagen:

(Denn) wenn er vor dem Kennzeichen wäre, so würde eintreten, daß er ohne Kennzeichen wäre. (V. 1.)

Wenn vor dem Kennzeichen des ākāśa der ākāśa wäre, so ist das auch, *[48a]* weil der ākāśa ohne Kennzeichen sein würde, nicht richtig. Wenn da (jemand) meint: „Auch ohne Kennzeichen existiert der ākāśa", so wird hier gesagt:

Nicht existiert irgendwelches kennzeichenloses Ding (bhāva) irgendwo.

Bei einer Untersuchung (Prüfung) ist irgendwelches kennzeichenlose Ding (bhāva) nicht irgendwo vorhanden.

Wenn ein kennzeichenloses Ding nicht existiert, an was soll das Kennzeichen herantreten? (V. 2.)

Wenn ein kennzeichenloses Ding nicht existiert, auf was soll (dann) das Kennzeichen angewendet werden? Wie in Sandkörnern Raps(?)öl.[1] Ferner: in beiden Fällen auch wird das Kennzeichen nicht angewendet. Wenn (gefragt wird): „wie?", so wird gesagt:

Bei einem Kennzeichenlosen wird das Kennzeichen nicht angewendet, nicht bei einem mit Kennzeichen Versehenen;

Bei einem anderen auch als Kennzeichenlosem und mit Kennzeichen Versehenem wird es nicht angewendet. (V. 3.)

[1] Vgl. sub II, 15.

Auf ein (schon) mit Kennzeichen versehenes Ding (artha) wird das Kennzeichen nicht angewendet. Weshalb? Wenn es mit dem Kennzeichen versehen ist, was hat es dann für einen Zweck, daß das Kennzeichen angewendet wird? Wenn auch auf das (schon) mit Kennzeichen Versehene das Kennzeichen angewendet würde, so würde doppeltes Kennzeichen zutreffen: das Kennzeichen, durch welches es gekennzeichnet ist, und das Kennzeichen, welches darauf angewendet wird. Auf ein kennzeichenloses Ding auch wendet sich das Kennzeichen nicht an. (Denn) welches ist das Ding, auf welches das Kennzeichen sich anwenden sollte? Weshalb? Z. B. des Elefanten Kennzeichen ist mit Zähnen (Hauern) versehen sein, zum einen Teil Vornüberhängen, Ähnlichkeit der Unterlippe mit der Form einer Muschel, [41a] Verzierung des Kopfes durch drei Schädelwölbungen, Ähnlichkeit der Ohren mit Futterschwingen (śūrpa), Gekrümmtheit des Rückens wie eines Bogens, Herabhängen des Bauches, Großbauchigkeit, *(48b)* ein am Hinterteil befindlicher Schwanz[1], mit vier großen und runden Beinen versehen: frei von diesen Kennzeichen — welches ist der Elefant, auf welchen die Kennzeichen des Elefanten angewendet werden? So auch des Pferdes Kennzeichen: Länge des Gesichts, aufrechte Stellung der Ohrmuscheln (eig. Ohrlöcher), mit einer Mähne, mit vier einhufigen Beinen, mit einem aus (ihrer?) Nähe hervorkommenden Schweife versehen sein: frei von diesen Kennzeichen, welches ist das Pferd, auf welches die Kennzeichen des Pferdes angewendet werden? Wenn weder auf ein mit Kennzeichen Versehenes Kennzeichen Anwendung finden, noch auf ein von Kennzeichen Freies die Kennzeichen angewendet werden, so ist eine von dem mit Kennzeichen Behafteten und dem von Kennzeichen Freien verschiedene dritte Art, auf welche das Kennzeichen angewendet würde, nicht vorhanden. Da, wenn so geprüft wird, in beiden Fällen (ubhayathā) auch das Kennzeichen nicht angewendet wird (apravṛtteḥ):

> Wenn das Kennzeichen nicht herantritt (angewendet wird),
> so trifft das Gekennzeichnete nicht zu;
> Wenn das Gekennzeichnete nicht zutrifft, existiert auch
> nicht das Kennzeichen. (V. 4.)

---

[1] Vorausgesetzt, daß die Lesart „do na“ der schwarzen Ausg. richtig ist. Pek. Ausg. „don“ ergibt keinen Sinn.

Weil bei Prüfung in beiden Fällen auch das Kennzeichen nicht herantritt (Anwendung findet), ist das Gekennzeichnete nicht angängig (upapadyate). Wenn das Gekennzeichnete nicht angängig ist, existiert auch nicht das Kennzeichen.

Deshalb existiert nicht das Gekennzeichnete, das Kennzeichen existiert eben nicht.

Frei von Gekennzeichnetem und Kennzeichen existiert auch nicht ein Ding (bhāva). (V. 5.)

„Deshalb" bezeichnet die conclusio (nigamana). Weil, wenn nach der vorhin angegebenen (vihita)[1] Argumentation (yukti) geprüft wird, in allen Fällen (sarvathā) das Gekennzeichnete nicht zutrifft, so ist, weil das Gekennzeichnete nicht zutrifft, das Kennzeichen auch nicht vorhanden. Ein von diesen freies Ding (bhāva) existiert nicht. *[49a]* Wie Erde in dem Eigensein des Kruges.[2]

Einwand: Wenn Sein (bhāva) nicht ist, so ist doch [41b] Nichtsein.

Antwort:

Wenn Sein nicht ist, wessen Nichtsein wird sein?

Wenn Sein (bhāva) erreicht (bewiesen) ist, (so) trifft auch Nichtsein zu. Bei Prüfung aber existiert nicht dieses Sein. Wenn das nicht ist, wessen wird dieses Nichtsein sein? Wie das Horn eines Hasen.

Einwand: Wer Sein und Nichtsein, diese zwei erkennt (vijānan) (und) unterscheidet, der existiert.

Antwort:

Wer, von Sein und Nichtsein verschieden, erkennt Sein und Nichtsein? (V. 8.)

Der du Sein und Nichtsein erkennst (und) hieran haftest (abhiniviṣṭa), durch wen kannst eben du, der du von Sein und Nichtsein verschieden bist, als „eben dieser" bezeichnet werden?

Deshalb ist der Raum (ākāśa) nicht Sein (bhāva), nicht Nichtsein, nicht Gekennzeichnetes,

---

[1] Ich lese „btad ste" statt „btaṅ ste" der Ausgaben. Die in diesen vorliegende Lesart würde „die frühere Argumentation aufgebend" (vihāya) fordern. Vgl. zu X, 12 und XI, 6.

[2] bum pahi (Ausg. pa) ṅo bo ñid la sa (Ausg. las) bshin no.

Nicht Kennzeichen. Die anderen fünf Elemente (dhātu) auch sind dem Raume gleich. (V. 7.)

So ist bei Prüfung der ākāśa weder Sein noch Nichtsein, weder Gekennzeichnetes (Vereigenschaftetes) noch Kennzeichen (Eigenschaft). Wie ākāśa, so sind auch die andern fünf dhātus, die es gibt, zu betrachten.

Die Geringverständigen, welche in den Dingen (bhāva) Sein und Nichtsein

Sehen, sehen nicht das stille Erlöschen des Sichtbaren. (V. 8.)

Die Geringverständigen, die in den Dingen Sein und Nichtsein sehen, die sehen nicht des Sichtbaren Erlöschen und stilles Vergehen. Wie von Geburt Blinde.

[49b] Des von dem Lehrer, dem ehrwürdigen Nāgārjuna, verfaßten Mādhyamika-Kommentars Akutobhayā der als die Prüfung der Elemente bezeichnete

Fünfte Abschnitt.

Sechster Abschnitt.

Die Leidenschaft und der Leidenschaftliche
(rāga-rakta).

Einwand: Alle dharmas existieren, weil Leidenschaft und der Leidenschaftliche wahrgenommen werden.

Antwort:

> Wenn vor der Leidenschaft der Leidenschaftliche ohne Leidenschaft existierte,
>
> So wäre von dem die Leidenschaft abhängig; wenn der Leidenschaftliche wäre, wäre Leidenschaft. (VI. 1.)

Wenn vor der Leidenschaft ein Leidenschaftlicher ohne Leidenschaft existierte, so würde auch von diesem abhängig die Leidenschaft existieren. [42a] Weil auf diese Weise, wenn Leidenschaft ist, der Leidenschaftliche wäre. Wenn (jemand) hier meint, wenn Leidenschaft ist, wäre der Leidenschaftliche, so heißt es hier (ucyate):

> Wenn auch der Leidenschaftliche ist, wie (eig. wo) wird denn die Leidenschaft sein?

Wenn auch der Leidenschaftliche existiert, wo würde denn die Leidenschaft existieren?

> Auch beim Leidenschaftlichen, wenn Leidenschaft ist oder nicht ist, ist derselbe Vorgang (krama, Methode). (VI. 2.)

Auch beim Leidenschaftlichen, ob Leidenschaft ist oder nicht ist, ist die jener gleiche Methode anzunehmen (veditavya). Wie Vater und Sohn. Ferner:

> Wenn vor dem Leidenschaftlichen ohne Leidenschaftlichen die Leidenschaft existierte,
>
> So wäre von dieser der Leidenschaftliche abhängig; wenn die Leidenschaft wäre, so würde der Leidenschaftliche sein.

Wenn vor dem Leidenschaftlichen die Leidenschaft ohne Leidenschaftlichen existierte, so wäre von dieser abhängig auch der Leiden-

schaftliche; weil so, wenn Leidenschaft ist, der Leidenschaftliche existierte. Wenn (jemand) hier meint, daß, wenn Leidenschaft ist, der Leidenschaftliche ist, so heißt es hier (ucyate):

Wenn auch die Leidenschaft ist, wo wird der Leidenschaftliche sein?

Wenn auch die *[50a]* Leidenschaft existiert, wo soll denn der Leidenschaftliche existieren?

Auch bei der Leidenschaft, wenn der Leidenschaftliche ist oder nicht ist, ist derselbe Vorgang (Methode, krama).

Auch bei der Leidenschaft, ob der Leidenschaftliche ist oder nicht ist, ist eine mit jener gleiche Methode anzunehmen. Wie Vater und Sohn.

Einwand: Wenn es auch nicht angeht, daß die Leidenschaft und der Leidenschaftliche nacheinander (krameṇa) entstehen, so entstehen sie gleichzeitig.

Antwort:

Zusammen- (gleichzeitiges) Entstehen von Leidenschaft und Leidenschaftlichem ist nicht richtig.

Zusammen- (gleichzeitiges) Entstehen von Leidenschaft und Leidenschaftlichem ist nicht angängig. Wenn hier (jemand) meint: „Welcher Fehler ist bei Zusammen- (gleichzeitigem) Entstehen?", so ist hier zu sagen:

[42 b] So würden Leidenschaft und Leidenschaftlicher unabhängig voneinander sein. (VI. 3.)

Wenn sie zusammen (gleichzeitig) enständen, so würden Leidenschaft und Leidenschaftlicher unabhängig voneinander sein. Da so beide ewig wären (śāśvata-prasaṅge), so wäre der große Fehler des Ewigseins (śāśvata-doṣa). Wie die Hörner eines Rindes.

Ferner: Wenn die Leidenschaft und der Leidenschaftliche zusammen (gleichzeitig) wären, so wären sie entweder eines oder getrennt (verschieden). Beides auch trifft nicht zu. Wieso? Es heißt (ucyate):

(Bei) Einheit ist nicht Zusammensein (Gleichzeitigkeit); (denn) dieses ist nicht mit diesem zusammen (gleichzeitig).

Wenn aber Getrenntheit (Verschiedenheit) ist, wie sollte Zusammensein (Gleichzeitigkeit) sein? (VI. 4.)

Wenn Einheit ist, so trifft Zusammensein (Gleichzeitigkeit) nicht zu. Weshalb? Weil Zusammensein (Gleichzeitigkeit) von diesem

mit (eben) diesem nicht zutrifft. Aber auch wenn Getrenntheit (Verschiedenheit) ist, wie sollte Zusammensein (Gleichzeitigkeit) sein? Weshalb? Weil Getrenntheit (Verschiedenheit) ist. Ferner:

Wenn Eines zusammen (gleichzeitig) wäre, so wäre es auch *[50b]* ohne Genossen;

Wenn Getrenntes (Verschiedenes) zusammen (gleichzeitig) wäre, so wäre es so auch ohne Genossen. (VI. 5.)

Wenn bei Einheit Zusammensein (Gleichzeitigkeit) angenommen wird, so wäre auch ohne Genossen dieses Zusammensein (Gleichzeitigkeit). Wenn bei Getrenntheit (Verschiedenheit) Zusammensein (Gleichzeitigkeit) angenommen wird, so wäre auch ohne Genossen dieses Zusammensein (Gleichzeitigkeit).

Wenn Getrenntes (Verschiedenes) zusammen ist, was (sind) Leidenschaft und Leidenschaftlicher?

Wenn Getrenntheit (Verschiedenheit) erreicht wird, dann wären sie beide zusammen. (VI. 6.)

Wenn bei Getrenntheit (Verschiedenheit) Zusammensein angenommen wird, wie werden Leidenschaft und Leidenschaftlicher erreicht? Wenn auch bei diesen Getrenntheit (Verschiedenheit) angenommen wird, so werden sie nicht als zusammen erreicht. Wenn so Getrenntheit (Verschiedenheit) erreicht wird, so werden diese beide als zusammen (seiend) angenommen werden.

Wenn Getrenntheit (Verschiedenheit) von Leidenschaft und Leidenschaftlichem festgestellt wird,

Weshalb werden diese (von dir) als zusammen seiend angenommen. (VI. 7.)

Wenn Getrenntheit (Verschiedenheit) von Leidenschaft und Leidenschaftlichem erreicht ist, weshalb [43a] nimmt man diese dann als zusammen seiend an?

Da sie nicht als getrennt (verschieden) erreicht werden, deshalb wünschest du Zusammensein,

Und, um Zusammensein zu erreichen, wünschest du überdies Getrenntheit. (VI. 8.)

Da Leidenschaft und Leidenschaftlicher nicht als getrennt (verschieden) erreicht werden, so wünschest du, um es zu erreichen, Zusammensein; da sie auch nicht als zusammenseiend erreicht werden, so wünschest du, um es zu erreichen, Getrenntheit (Verschiedenheit); (aber) es ist nicht richtig.

Weil Getrenntsein (Verschiedensein) nicht erreicht wird,
wird Zusammensein nicht erreicht:
Bei was für einem Getrennt-(Verschieden-)sein wünschest
du Zusammensein? (VI. 9.)

Da Getrenntsein (Verschiedensein) von Leidenschaft und Leidenschaftlichem nicht erreicht wird, wird nicht Zusammensein erreicht. *[51a]* Bei welchem nicht erreichten Getrenntsein (Verschiedensein) verlangst du Zusammensein? Das auch ist nicht richtig.

So werden Leidenschaft und Leidenschaftlicher als zusammen und als nicht zusammen nicht erreicht.
Wie die Leidenschaft werden alle dharmas als zusammen
und nicht zusammen nicht erreicht. (VI. 10.)

Wenn so geprüft wird, wird die Leidenschaft weder als zusammen noch als nicht zusammen mit dem Leidenschaftlichen erreicht. Wie die Leidenschaft werden auch alle dharmas weder als zusammen noch als nicht zusammen erreicht. Wie ein Rohrbündel.

Des von dem Lehrer, dem ehrwürdigen Nāgārjuna, verfaßten Mādhyamika-Kommentars Akutobhayā der als die Prüfung von Leidenschaft und Leidenschaftlichem bezeichnete

Sechste Abschnitt.

Siebenter Abschnitt.

Entstehen, Stehen, Vergehen (utpāda-sthiti-bhaṅga).

Einwand: Da Entstehen, Stehen, Vergehen als Kennzeichen (lakṣaṇa) des Gewirkten (saṃskṛta) gelehrt werden, (und) da sie so sind, deshalb existiert das saṃskṛta (Gewirkte).

Antwort: Dieses existiert eben nicht. Weshalb? Weil Entstehen, Stehen, Vergehen nicht erreicht werden. Entstehen, Stehen, Vergehen sind entweder gewirkt (saṃskṛta) oder nicht gewirkt (asaṃskṛta). Da sie auf beide Weisen auch nicht zutreffen, werden sie nicht erreicht.

Einwand: [43b] Wenn diese entweder gewirkt, oder nicht gewirkt sind, welcher Fehler trifft dann zu (prasajyate)?

Antwort:

> Wenn Entstehen gewirkt ist, so ist es mit drei Kennzeichen verbunden.[1]
>
> Indessen ein nicht gewirktes Entstehen: wie ist es Kennzeichen des Gewirkten? (VII. 1.)

Wenn eben das Entstehen gewirkt ist, so ist es mit den drei Kennzeichen verbunden. Da diese auch mit anderen drei Kennzeichen verbunden wären, so würde der *[51b]* Fehler des regressus ad infinitum (anavasthā) zutreffen. Auch bei Stehen und Vergehen ist es so. Wenn aber das Entstehen nicht gewirkt ist, wie wäre es Kennzeichen des Gewirkten? Wie kann ohne Entstehen, Stehen, Vergehen das Entstehen angenommen werden? Ferner: Weil ohne Entstehen, Stehen und Vergehen Entstehen nicht gewirkt wäre, so wäre es entweder dem nirvāṇa ähnlich (sama, gleich), oder eben das nirvāṇa; das nirvāṇa aber ist nicht mit den Kennzeichen des Gewirkten. Auch das Stehen und Vergehen werden so betrachtet. Ferner:

---

[1] Nach dem tib.: „tatra yuktaḥ trilakṣaṇaiḥ" statt „tatra yuktā trilakṣaṇī" (ed. B. B.).

Die drei, Entstehen usw., getrennt, sind nicht imstande,
Kennzeichen des Gewirkten zu bilden;
Auch wenn sie vereinigt (samasta) sind, wie können sie
an einem Ort und zu gleicher Zeit sein? (VII. 2.)

Entstehen, Stehen und Vergehen wären entweder getrennt oder vereinigt Kennzeichen des Gewirkten. Beides auch trifft nicht zu. Weshalb? Wenn man eben Getrenntheit annimmt, so kann nicht durch Getrenntes Kennzeichen von Gewirktem gebildet (eig. gemacht) werden; weil ein Teil des Gewirkten durch Kennzeichen gekennzeichnet (lakṣita) wäre, ein Teil ohne Kennzeichen wäre, ist das nicht richtig (yukta). Wenn aber auch Vereinigtsein angenommen wird, wie können sie, (obwohl) einander unähnlich[1], an einem (Ort) zu einer Zeit vereinigt sein?[2]

Das auch ist nicht richtig. Wie Feuer und Wasser. Ferner:

Wenn im Entstehen, Stehen und Vergehen ein weiteres
Kennzeichen von Gewirktem ist, ist regressus ad infinitum
(anavasthā);
Wenn es nicht ist, (44a) sind sie nicht gewirkt. (VII. 3.)

Wenn aber (atha) in Entstehen, Stehen und Vergehen ein weiteres Kennzeichen von Gewirktem als existierend angenommen wird (eig. gewünscht wird), *[52a]* so tritt regressus ad infinitum ein. Wenn es aber nicht ist, so sind sie nicht gewirkt. Wenn sie nicht gewirkt sind, ist es nicht richtig, daß sie Kennzeichen des Gewirkten sind.

Einwand: „Bei euch trifft, wenn in Entstehen, Stehen, Vergehen ein weiteres Kennzeichen von Gewirktem existiert, regressus ad infinitum zu" — auf diese Rede (ukta) ist zu erwidern: Wenn auch Entstehen, Stehen, Vergehen gewirkt sind, so trifft doch nicht regressus ad infinitum zu. Wieso? Es wird gesagt (eingewendet):

Durch das Entstehens-Entstehen entsteht nur Ursprungs-
(eig. Wurzel-)Entstehen;
Durch das Ursprungs-Entstehen entsteht ferner das Ent-
stehens-Entstehen. (VII. 4.)

---

[1] Rote Ausgabe: „mi mthun pa", viṣama, visadṛśa; schwarze Ausgabe: „mchuṅs pa".

[2] Rote Ausgabe „ltar" ist nach der schwarzen Ausgabe in „ji ltar" zu verändern.

Wenn irgendein dharma entsteht, so entsteht er selbst und fünfzehn (andere): (1) dharmas, (wie) vijñāna, vedanā, saṃjñā usw., (2) des dharma Entstehen, (3) der dharmas Stehen, (4) des dharma Vergehen, (5) des dharma Beziehung (samanvāgama, tib. ldan pa), (6) des dharma Altern (jarā), (7) des dharma Erlösung (vimukti) oder falsche Erlösung (mithyā-vimukti), (8) des dharma Ausgang (nairyāṇikatā, Verschwinden) oder Nichtausgang. Entstehen, Stehen, Vergehen, Beziehung (Verbindung), Altern, Erlösung, Ausgang: diese heißen nun „Umlauf" (parivāra). Innerhalb des Umlaufes sind hier die zwei dharmas Erlösung und Ausgang, oder auch falsche Erlösung und Nichtausgang. Die dharmas, die hell sind, deren ist Erlösung, die dunkel sind, deren ist falsche Erlösung. Die dharmas, die ausgehen (verschwinden), deren ist Ausgang, die dharmas, die nicht ausgehen, deren ist Nichtausgang. Die Umlaufs-Umläufe (parivāra-parivāra) sind nun so: (1) *[52b]* Entstehens-Entstehen, (2) [44b] Stehens-Stehen, (3) Vergehens-Vergehen, (4) Beziehungs-Beziehung, (5) Alterns-Altern, (6) Erlösungs-Erlösung, (7) Ausgangs-Ausgang. In (eig.) „aus") den Umlaufs-Umläufen (sind) auch die zwei dharmas Erlösungs-Erlösung und Ausgangs-Ausgang, oder auch falscher Erlösung falsche Erlösung und Nicht-Ausgangs Nicht-Ausgang. Die dharmas, die hell sind, deren ist Erlösungs-Erlösung; die dunkel sind, deren ist falscher Erlösung falsche Erlösung. Die dharmas, die ausgehen, deren ist Ausgangs-Ausgang, die nicht ausgehen, deren ist Nicht-Ausgangs Nicht-Ausgang. So sind fünfzehn Teile (kāṇḍa). Das Ursprungs-Entstehen bringt nun (tatra), außer sich selbst, alle vierzehn dharmas hervor; das Entstehens-Entstehen bringt nur das Ursprungs-Entstehen hervor. Das Ursprungs-Stehen stellt (sthāpayati) auch das Stehens-Stehen; das Stehens-Stehen stellt auch das Ursprungs-Entstehen. Das Ursprungs-Vergehen macht auch das Vergehens-Vergehen vergehen (vināśayati); das Vergehens-Vergehen macht auch das Ursprungs-Vergehen vergehen. Die Beziehung (samanvāgama), das Altern, die Erlösung, der Ausgang sind auch so zu betrachten. Deshalb trifft, wenn auch Entstehen, Stehen, Vergehen gewirkt (saṃskṛta) sind, der Fehler eines regressus ad infinitum nicht zu. *[53a]* Auch Stehen und Vergehen sind so zu betrachten. Wie Same und Sproß.

Antwort:

Wenn bei dir das Entstehens-Entstehen das Ursprungs-Entstehen hervorbringt,

Wie wird bei dir jenes, durch das Ursprungs-Entstehen (noch) nicht hervorgebracht, dieses hervorbringen? (VII. 5.)

Wenn bei dir das Entstehens-Entstehen das Ursprungs-Entstehen hervorbringt, [45a] wie wird bei dir das durch das Ursprungs-Entstehen noch nicht hervorgebrachte Entstehens-Entstehen jenes Ursprungs-Entstehen hervorbringen? Weil es selbst nicht entstanden ist. Wenn aber (jemand) meint, daß zwar eben das durch das Ursprungs-Entstehen hervorgebrachte Entstehens-Entstehen das Ursprungs-Entstehen hervorbringe, das nicht hervorgebrachte (aber) nicht, so ist da zu antworten:

Wenn bei dir das durch das Ursprüngliche Hervorgebrachte das Ursprüngliche[1] hervorbringt,
Wie wird das durch jenes (noch) nicht hervorgebrachte Ursprüngliche jenes hervorbringen? (VII. 6.)

Wenn bei dir das durch das Ursprungs-Entstehen entstandene Entstehens-Entstehen jenes Ursprungs-Entstehen hervorbringt, wie wird das durch jenes Entstehens-Entstehen (noch) nicht entstandene (hervorgebrachte) Ursprungs-Entstehen das Entstehens-Entstehen hervorbringen? Da es selbst (noch) nicht entstanden ist. Da es auch auf diese Weise geprüft (untersucht) nicht möglich (samartha) ist, wird es nicht als an sich seiend (svabhāvena) erreicht.

Einwand: Das (jetzt) entstehende Ursprungs-Entstehen bringt zwar das Entstehens-Entstehen hervor, aber nicht das (noch) nicht entstandene.

Antwort:

Wenn bei dir das (jetzt) Entstehende durch jenes (noch) nicht Entstandene
Hervorgebracht werden kann, so möge es nach deinem Wunsche hervorgebracht werden. (VII. 7.)[2]

Wenn bei dir das Ursprungs-Entstehen entstehend, selbst (noch) nicht entstanden, jenes andere Entstehens-Entstehen hervorbringen kann, so möge es jenes Entstehens-Entstehen hervorbringen, (aber) es kann (es) nicht. Deshalb kann bei dir das Ursprungs-Entstehen,

---

[1] Tib.: „Ursprung".

[2] Die tib. Fassung dieses śloka weicht von der der späteren Übersetzung ab: khyod kyi de ni skye bshin pa | ma skyes de yis gal te ni || de ni skyed par byed nus na | de bskyed par ni hdod la rag ||.

entstehend, (aber) selbst (noch) nicht entstanden, jenes andere Entstehens-Entstehen nicht hervorbringen.

Ferner (eig. „oder", athavā) ist diese andere Überlegung. Wenn dein (jetzt) entstehendes, (noch) nicht selbst entstandenes Entstehens-Entstehen jenes andere Ursprungs-Entstehen nicht hervorbringen kann, so mag jenes Ursprungs-Entstehen entstehen, (aber) es *[53b]* kann nicht. Deshalb kann dein (jetzt) entstehendes, (noch) nicht selbst entstandenes Entstehens-Entstehen jenes andere Ursprungs-Entstehen nicht hervorbringen. (Wenn gefragt wird): „Warum ist das (jetzt) Entstehende nicht selbst entstanden (svayam ajāta)?", (so ist es,) weil das (jetzt) Entstehende (noch) nicht abgeschlossen ist (aprasiddheḥ). Was da gesagt wird: „Das (jetzt) Entstehende bringt es hervor", das ist nicht richtig. Wie das Vergangene und das (noch) nicht Vergangene.

Einwand:

> Wie das Licht sich selbst und auch anderes beleuchtet (eig. erscheinen macht), so
>
> Erzeugt auch das Entstehen beides, sich selbst und anderes. (VII. 8.)

Wie das Licht sich selbst und anderes [45b] beide beleuchtet, so erzeugt auch das Entstehen beides, sich selbst und anderes.

Antwort:

> In dem Licht und wo es sich befindet, ist nicht Finsternis.
>
> Was wird durch das Licht beleuchtet? (denn) durch das Vernichten (eig. Entfernen, Zerstreuen) der Finsternis ist Beleuchten. (VII. 9.)

Weder im Lichte, noch wo das Licht sich befindet, ist Finsternis. Wenn weder im Lichte Finsternis existiert, noch wo das Licht sich befindet, Finsternis existiert, welches Eigen- oder Anderssein beleuchtet dann das Licht? „Durch das Entfernen der Finsternis ist Beleuchten": weil auch das Entfernen der Finsternis nicht des Lichtes Eigen- oder Anderssein bewirkt, deshalb beleuchtet das Licht weder sich selbst (svabhāvam) noch anderes (parabhāvam). Wie Katze und Maus.

Einwand: Weil durch das Entstehen des Lichtes die Finsternis zerstreut wird, deshalb ist im Lichte und wo das Licht sich befindet, nicht Finsternis.

Antwort:

Wie zerstreut das entstehende Licht die Finsternis,
Wenn das entstehende Licht und Finsternis sich nicht erreichen? (VII. 10.)

Wie zerstreut das entstehende Licht die Finsternis, weil, wenn Licht entstehend ist, es dann die Finsternis nicht erreicht? *[54a]* Ferner:

Wenn das Licht auch ohne Erreichen die Finsternis zerstreut,
So wird das hier befindliche die in der ganzen Welt vorhandene Finsternis zerstreuen. (VII. 11.)

Wenn indessen (jemand) denkt, auch ohne Erreichen des Lichtes werde die Finsternis zerstreut, so ist hier zu antworten: Wenn auch ohne Erreichen durch das Licht die Finsternis zerstreut wird, so werden auch die in der ganzen Welt vorhandenen Finsternisse durch das hier befindliche Licht zerstreut werden. Bei Gleichheit des Nicht-Erreichens ist welcher Unterschied zwischen dem Zerstreuen der hier befindlichen Finsternis durch ein entstehendes Licht (und) und dem Nicht-Zerstreuen der in der ganzen Welt befindlichen Finsternis? So [46a] zerstreut nicht ein entstehendes Licht die Finsternis, ohne die Finsternis zu erreichen. Ferner:

Wenn ein Licht sich selbst und anderes beleuchtet,
So wird auch ohne Zweifel die Finsternis sich selbst und anderes verhüllen. (VII. 12.)

Wenn (jemand) meint, das Licht beleuchte sich selbst und anderes, so wird auch ohne Zweifel die dem Lichte entgegengesetzte Finsternis sich selbst und anderes verhüllen. Wenn die Finsternis sich selbst verhüllt, so ist das, weil beim Nicht-Wahrnehmen der Finsternis die Dinge (bhāva) ewig erscheinen würden, nicht erwünscht. Was aber gesagt wird: „Wenn die dem Lichte entgegengesetzte Finsternis sich selbst und anderes nicht verhüllt, so beleuchtet doch (ihr) Genosse, das Licht, beides, sich selbst und anderes", so ist das nicht richtig (yukta). So ist also das Beispiel widerlegt.

Jetzt ist hier bei (der Behauptung): „Das durch dein Beispiel des Lichtes gekennzeichnete Entstehen bringt sich selbst und anderes hervor" zu antworten (vaktavya):

Wie sollte dieses (noch) nicht entstandene Entstehen sich selbst hervorbringen?

Wenn aber[1] das Entstandene entsteht, was ist im Entstandenen zu *[54b]* entstehen? (VII. 13.)

Wenn dieses Entstehen sich selbst hervorbringt, so bringt es entweder als entstanden oder als (noch) nicht entstanden hervor. Wenn es nun (tāvat) (noch) nicht entstanden sich selbst nicht hervorbringt, wie sollte, da das (noch) nicht Entstandene nicht ist, dieses Nicht-Existierende sich selbst hervorbringen? Wenn aber (jemand) meint, das Entstandene bringe hervor, so ist das auch nicht richtig. Wenn es entstanden ist, was sollte, da es schon entstanden ist, in diesem schon Entstandenen fernerhin entstehen? Im schon Entstandenen ist aber keine Tätigkeit des Entstehens, im Getanen auch ist keine Tätigkeit (kriyā). So bringt dieses Entstehen, (als) entstanden, sich selbst hervor, oder (als) nicht entstanden bringt es hervor. Auf beide Weisen bringt es nicht hervor. Weil deshalb Entstehen sich nicht selbst hervorbringt, ist, was da gesagt wird: „Das Entstehen bringt sich selbst hervor", nicht richtig. Auch bei Stehen und Vergehen wird so geprüft. Ferner:

Wie auch das Entstandene, das (noch) nicht Entstandene, das Entstehende [46b] nicht entstehen,

Das ist durch das Gegangene, das (noch) nicht Gegangene, das Gehende erklärt. (VII. 14.)

Wenn aus Entstehen ein anderes entstände, so würde entweder das Entstandene oder das (noch) nicht Entstandene oder das Entstehende entstehen. Auf die drei Arten auch erwogen (geprüft), entsteht es nicht. Wie es nicht entsteht, ist durch das Gegangene, das (noch) nicht Gegangene, das Gehende erklärt worden. Wenn (gefragt wird): wie denn? Antwort: Ein entstandenes Ding (bhāva) entsteht eben nicht. Wenn (gefragt wird): weshalb? Weil regressus ad infinitum (anavasthā) eintreten würde und weil im Getanen kein Tun (kriyā) ist. Wenn ein schon entstandenes Ding entstände, so müßte ein zweimal Entstandenes auch dreimal entstehen, ein dreimal Entstandenes müßte auch viermal entstehen, und so würden auch das zuerst Entstandene und die später Entstandenen sein. Da so kein Ende (anavasthā) des Entstehens wäre, ist es nicht ange-

[1] „ji ltar" ist nach dem Kommentar in „ci ste" zu ändern.

gebracht (eig. erwünscht). *[55a]* Deshalb entsteht nicht ein entstandenes Ding (bhāva). Wenn auch das Entstandene entstände, so ist, weil das andere Entstehen, durch welches es als „zu Entstehendes" genannt wird, (noch) nicht entstanden entsteht, hier „Das Entstandene entsteht" ein Widerspruch mit der Behauptung (pratijñā-hāni). Weshalb? Weil es vor dem ersten Entstehen unentstanden ist (und) aus diesem entsteht, deshalb entstände einiges (schon) entstanden, einiges entstände (noch) nicht entstanden. Weil deshalb Gegensätzlichkeit wäre, so wäre bei dieser Annahme (evam iṣyamāne) Nichteindeutigkeit (anaikāntikatā); (und) weil im Getanen nicht Tun, im Verbrannten nicht zu Verbrennendes, im Gegangenen nicht zu Gehendes, im Wahrgenommenen (sākṣātkṛta) nicht Wahrnehmung, im Entstandenen nicht Entstehung ist, deshalb eben entsteht nicht irgendwelcher dharma.

Ein (noch) nicht entstandener dharma auch entsteht nicht. Wenn (gefragt wird): weshalb? Weil er nicht mit Entstehen behaftet ist, und weil auch alles (noch) nicht Entstandene entstehen würde (utpāda-prasaṅgāt). Indem hier ein (noch) nicht Entstandenes nicht mit Entstehen behaftet ist, entsteht es aus einem mit Entstehen behafteten Ding (bhāva) [47a] oder aus einem nicht mit Entstehen behafteten Ding. So wäre auch ohne Tun (kriyā) die Tat (byed pa, das Tuende), ohne Gehen auch das Gehen[1], ohne Essen auch das Essen[2], ohne Leidenschaft der Leidenschaftliche, ohne Abscheu (dveṣa) auch der Verabscheute (dviṣṭa), ohne Verblendung (moha) auch der Verblendete (mūḍha). Weil im Widerspruch mit allen üblichen Anschauungen (sarva-vyavahāra-virodhāt), ist das auch nicht erwünscht. Deshalb entsteht auch ein (noch) nicht entstandenes Ding nicht. Wenn auch ein unentstandenes Ding (bhāva) entstände, würden alle unentstandenen Dinge (artha) entstehen, bei allen Kindern und gewöhnlichen Leuten würde auch die nicht entstandene Erleuchtung (bodhi) entstehen, in den mit der Eigenschaft des Unempfindlichseins (Gleichgültigseins, āniñjya-dharma) behafteten Arhats würden auch die nicht entstandenen Qualen (saṅkleśa) *[55b]* entstehen, die nicht entstandenen Hörner von Hase und Pferd usw. würden auch entstehen; deshalb ist das auch nicht erwünscht. Deshalb entsteht auch das

---

[1] „hgro med par yaṅ hgro ba." Ist das an zweiter Stelle stehende „hgro ba" durch „hgro (ba) po (Geher, gantṛ)" zu ersetzen?

[2] „za ba med par yaṅ za ba." Vgl. letzte Anmerkung.

(noch) nicht Entstandene nicht. Wie das Entstehen von Qualen (kleśa) bei verbrannten Qualen.

Einwand: (Noch) nicht Entstandenes entsteht. Wenn auch das, was mit der Gesamtheit (Verbindung) von Ursachen und Bedingungen (hetu-pratyaya-sāmagrī), mit Ort (deśa), Zeit (kāla), Täter (kartṛ), Mitteln (upāya) versehen ist, entsteht, so entsteht (doch) nicht alles Nicht-Entstandene. Da das, was von der Gesamtheit (Vereinigung) von Ursachen und Wirkungen, Ort, Zeit, Täter, Mitteln frei (rahita) ist, nicht entsteht, deshalb trifft nicht zu (prasajyate), daß alles Nicht-Entstandene entsteht.

Antwort: Was „mit der Gesamtheit der Ursachen und Bedingungen, mit Ort, mit Zeit, Täter, Mittel versehen entsteht", in diesem auch, wenn es existent (sadbhūta) ist, ist nicht Entstehen; wenn es nicht existiert (asadbhūta), ist auch nicht Entstehen; ein Seiend-Nichtseiendes (sad-asad-bhūta) auch entsteht nicht. Da schon früher erklärt (vyākhāta) ist, daß auf diese drei Arten Entstehen nicht zutrifft (upapadyate), deshalb entsteht auch das (noch) nicht Entstandene nicht.

So entsteht auch ein (jetzt) entstehendes Ding (bhāva) nicht. Weshalb? Weil der Fehler, daß (schon) Entstandenes entsteht, zutrifft (prasaṅgāt), und weil der Fehler, daß noch nicht Entstandenes entsteht, zutrifft. Das Entstehende, das (schon) entstanden ist, [47b] entsteht nicht aus den früher angeführten (ukta) Gründen, das Entstehende, das (noch) nicht entstanden ist, auch entsteht nicht aus den angeführten Gründen. Wenn auch das Entstehende ohne Entstehen ist, aber doch das Entstehende entsteht, da ein Entstehendes ohne Entstehen nicht gesehen wird, deshalb entsteht nicht das Entstehende. Wo das Entstehende entsteht, da würde zwei(faches) Entstehen zutreffen (prasajyeta): das Entstehende, dessen Entstehend-sein ist, und das Entstehende, welches entsteht. Zwei(faches) Entstehen ist nicht richtig, *[56a]* da zwei(faches) entstandenes Ding (bhāva) nicht existiert. Deshalb entsteht auch das Entstehende nicht. Vor dem Entstehensanfang auch ist nicht (irgend)wo ein zu entstehen noch nicht begonnen habendes. Da ohne Entstehensbeginn ein Entstehendes auch nicht existiert, entsteht nicht ein Entstehendes.

Da so Entstandenes, entstehen werdendes, Entstehendes nicht entsteht, wird Entstehen nicht erreicht. Da Entstehen nicht erreicht wird, werden auch Stehen und Vergehen nicht erreicht. Da Ent-

stehen, Stehen und Vergehen nicht erreicht werden, wird auch Gewirktes (saṃskṛta) nicht erreicht. So sind diese als durch Gegangenes, (noch) nicht Gegangenes, Gehendes erklärt (vyākhyāta) zu verstehen (avaseya).

Einwand: Abhängig vom Entstehen heißt es „entstehend". Durch diese Erwägung (cintā) entsteht das Entstehende.

Antwort:

Wenn bei der Existenz des Entstehens dieses Entstehende nicht hervorgeht,

Wie ist zu sagen: „Vom Entstehen abhängig ist Entstehendes"? (VII. 15.)

Wenn „Bei (eig. „aus") existierendem Entstehen geht dieses Entstehende hervor (kramate)" nicht (sc. richtig) ist, wie ist zu sagen: „Von Entstehen abhängig (pratītya) ist Entstehendes"? Ferner:

Was abhängig entsteht, das ist von sich aus (svabhāvataḥ) still.

Deshalb ist Entstehendes eben und Entstehen still. (VII. 16.)

So ist das, was abhängig entsteht, seinem Wesen nach (svabhāvena) still (śānta); deshalb ist auch das Entstehende und das Entstehen still.

Einwand: Da infolge der Ordnung der drei Zeiten (kāla-trayavyavasthāpanāt) ein zukünftiges [48a] Ding (bhāva) durch Eigensein eines zukünftigen Dinges existiert, wird es entstehen.

Antwort:

Wenn irgendein (noch) nicht entstandenes Ding (bhāva) irgendwo existiert,

Weshalb sollte es enstehen? Wenn es existiert, wird es nicht entstehen.[1] (VII. 17.)

Wenn irgendein (noch) nicht entstandenes Ding (bhāva) in einer zukünftigen Zeit existieren würde, weshalb sollte es in der gegenwärtigen Zeit entstehen? Weil, wenn es in dieser existiert, es existiert, wird es hier *[56b]* nicht entstehen. Wenn aber Entstehen angenommen (eig. gewünscht, iṣṭa) wird, so ist da zu sagen: Wenn das Ding hier ent-

[1] Zweite śloka-Hälfte: „de ni ci phyir der skye hgyur ǀ yod na skye bar mi hgyur ro ‖ ".

steht, so wird das Ding in der zukünftigen Zeit nicht existieren. Da auch das nicht erwünscht ist, deshalb ist (die Behauptung) „Das existierende zukünftige Ding (bhāva) wird entstehen" nicht richtig. Ferner: Was von dir früher gesagt wurde: „Durch Entstehen entsteht Entstehendes", da ist (folgendes) zu sagen:

Wenn das Entstehen das Entstehende hervorbrächte,
Welches ist ferner das jenes Entstehen hervorbringende Entstehen? (VII. 18.)

Wenn das Entstehen Entstehendes hervorbrächte, welches ist dann ferner das jenes Entstehen hervorbringende Entstehen? Wenn da (jemand) meint, durch ein anderes Entstehen entstehe jenes Entstehen, so ist hier zu sagen:

Wenn ein anderes Entstehen dieses Entstehen hervorbringt, so ist regressus ad infinitum (anavasthā).

Wenn ein anderes Entstehen das jenes Entstehende hervorbringende Entstehen hervorbrächte, so würde regressus ad infinitum (anavasthā) eintreten (prasajyeta). Wenn aber (jemand) meint, das das Entstehen hervorbringende Entstehen entstehe eben ohne ein anderes hervorbringendes (bskyed pa) Entstehen, so ist da zu sagen:

Wenn aber ohne Entstehen Entstandenes ist, so würde alles so entstehen. (VII. 19.)

Wenn aber angenommen wird, dieses das Entstehen hervorbringende Entstehen sei ohne anderes Hervorbringendes (utpādaka) entstanden, so ist anzunehmen, daß alles andere auch so ohne ein anderes Hervorbringendes entstehen werde. Ferner:

Daß Existierendes und auch Nicht-Existierendes entstehen, ist eben nicht richtig,
Daß auch nicht Existierendes-und-nicht-Existierendes (entsteht), ist früher schon gezeigt. (VII. 20.)

Wenn irgendein Ding entstände, so würde es als Existierendes oder als Nicht-Existierendes [48b] entstehen. Wenn richtig (yuktitaḥ) geprüft wird, so ist es nicht angängig (yukta), daß Existierendes entsteht; da die Annahme (kalpanā) eines Entstehens zwecklos ist. Daß das Nicht-Existierende entsteht, ist auch nicht angängig; weil es eben nicht existiert. Wenn aber (jemand) meint, daß zugleich (eig. eines, eka) Existierendes und Nicht-Existierendes entstehe, so ist das auch nicht angängig, weil von uns früher eben gelehrt worden ist: *[57a]* „Daß (zugleich) Existierendes und Nicht-Existierendes entsteht, ist

nicht angängig". Oder (athavā): wie es nicht angängig ist, daß Existierendes, Nicht-Existierendes, Existierendes-nicht-Existierendes entstehen, das ist von uns früher gelehrt worden:

Wenn nicht ein existierender dharma, nicht ein nicht-existierender, nicht ein existierender-und-nicht-existierender herbeigeführt wird,

Wie existiert ein herbeiführender Grund? Wenn es so ist, ist er nicht angebracht?[1]

Ferner:

Eines vergehenden Dinges (bhāva) Entstehung geht nicht an.

Das von dir (in dem Satze) „Ein entstehendes Ding entsteht" genannte (eig. gesagte) entstehende Ding ist, weil es mit der Eigenschaft (dharma) des Vergehens behaftet ist, eben auch vergehend. In diesem vergehenden Ding geht aber Entstehen nicht an. Weshalb? Weil zwei einander entgegengesetzte Handlungen (kriyā) zutreffen würden (prasaṅgāt). Die Handlung des Vergehens, durch welche das Vereigenschaftetsein (dharmitva) als Vergehendes angenommen wird (kalpita), und die Handlung des Entstehens, die daran existiert: an einem (Ort) und zu einer Zeit würden die zwei entgegengesetzten als Vergehen und Entstehen bezeichneten Zustände existieren; da das aber nicht erwünscht ist, deshalb wird bei einem mit der Eigenschaft (dharma) des Vergehenden Behafteten Entstehen nicht angehen. Wie Helle und Finsternis.

Einwand: So wird doch ein Ding (bhāva), das nicht mit der Eigenschaft des Vergehenden behaftet ist, entstehen.

Antwort:

Was nicht vergehend ist, das Ding (bhāva) kommt nicht vor (upapadyate). (VII. 21.)

Was nicht vergehend ist, dieses Ding kommt nicht irgend (kaścit) vor. Ferner: Wenn auch jetzt (ein solches) Ding eingeräumt wird (abhyupagamyate), geht Stehen nicht an. Wieso?

Antwort:

Ein gestandenes Ding (bhāva) steht nicht, ein (noch) nicht gestandenes Ding steht nicht,

Ein stehendes auch steht nicht; welches unentstandene steht? (VII. 22.)

[1] = I, 7.

Ein gestandenes Ding [49a] steht eben nicht; weil es schon gestanden ist. Ein (noch) nicht gestandenes auch steht nicht; weil es (noch) *[57b]* nicht gestanden ist. Ein von diesen beiden verschiedenes drittes „Stehendes" auch steht nicht; weil es nicht existiert. So auf alle Arten geprüft: welches Unentstandene steht jetzt? Ferner:

Bei einem vergehenden Ding geht eben Stehen nicht an.

Bei diesem geht Stehen nicht an. Weshalb? Weil bei ihm zwei einander entgegengesetzte Zustände zutreffen würden: der Zustand (avasthā), durch welchen es „vergehend" ist; und (das), was an diesem als Zustand des Stehens angenommen wird. Da es aber nicht erwünscht ist, daß an einem (Ort) zu einer Zeit die zwei einander entgegengesetzten als Vergehendes und Stehen bezeichneten Zustände existieren, deshalb ist es nicht richtig, daß „ein mit der Eigenschaft des Vergehenden Behaftetes steht".

Einwand: So steht eben jetzt das nicht mit der Eigenschaft des Vergehenden Behaftete.

Antwort:

Was nicht vergehend ist, das geht aber nicht als Ding (bhāva) an. (VII. 23.)

Was nicht vergehend ist, das geht nicht irgend (kaścit) als Ding an. Ferner:

Wo alle Dinge (bhāva) zu aller Zeit mit der Eigenschaft des Alterns und des Sterbens sind,

Welche sind die ohne Altern und Sterben stehenden Dinge? (VII. 24.)

Wenn alle Dinge zu aller Zeit mit der Eigenschaft des Alterns und Sterbens sind, welche werden jene Dinge sein, die ohne Altern und Sterben stehen? Ferner:

Daß das Stehen durch ein anderes Stehen und durch (eben) dieses steht, ist nicht richtig;

Wie das Entstehen nicht durch sich selbst und nicht durch anderes entsteht. (VII. 25.)

Wie nach früherer Prüfung es nicht richtig ist, daß Entstehen durch sich selbst und durch anderes entsteht, so ist es auch nicht richtig, daß Stehen durch eben dieses und durch anderes Stehen steht. Jetzt geht auch das Vergehen nicht an. Wieso?

[58a] Antwort:

Das Vergangene vergeht nicht, [49b] das (noch) nicht Vergangene auch vergeht nicht,
Das Vergehende auch so nicht; welches Unentstandene vergeht? (VII. 26.)

Was eben vergangen ist, das auch vergeht nicht; weil es schon vergangen ist. Das (noch) nicht Vergangene auch vergeht nicht; weil es ohne die Handlung (kriyā) des Vergehens ist. Ein von diesen beiden verschiedenes „Vergehendes" genanntes Drittes auch vergeht nicht; weil es nicht existiert. So logisch (yuktitaḥ) überlegt: welches (noch) nicht Entstandene vergeht? Ferner:

Bei einem gestandenen Ding geht eben Vergehen nicht an;
Bei einem nicht gestandenen Ding auch geht Vergehen nicht an. (VII. 27.)

Bei einem Ding, welches gestanden ist, geht eben Vergehen nicht an. Weshalb? Entweder, weil es gestanden ist, oder weil beides, Stehen und Vergehen, zutreffen würde.

Bei einem nicht gestandenen Ding auch geht Vergehen nicht an. Weshalb?

Durch eben diesen Zustand vergeht nicht derselbe Zustand,
Durch einen anderen Zustand auch vergeht nicht ein anderer Zustand.[1] (VII. 28.)

Ein Ding, dessen Vergehen angenommen wird, das vergeht eben nicht durch beides, eben diesen Zustand und einen anderen Zustand. Weshalb? Milch vergeht nicht durch den Milchzustand. Weil, solange Milch ist, so lange nicht Vergehen ist; und weil, da auch der Nicht-Milchzustand nicht vergeht, wenn Milch nicht ist, dann nicht irgend etwas vergeht. Ferner:

Wenn aller dharmas Entstehen nicht *[58b]* angeht,
Dann geht aller dharmas Vergehen nicht an. (VII. 29.)

---

[1] Nach dem Texte der Sanskrit-Ausgabe und der tib. Übersetzungen der späteren Kommentare. Der Kommentar Akutobhayā liest in beiden śloka-Hälften „gnas pa ni" statt „gnas skabs ni" und fordert die Übersetzung: „Ein durch diesen Zustand Gestandenes vergeht nicht durch eben diesen, ein durch einen andern Zustand Gestandenes auch vergeht nicht durch einen anderen Zustand".

Wenn, logisch geprüft, aller dharmas Vergehen nicht [50a] angeht, dann geht auch aller dharmas Vergehen nicht an. Ferner:

Eines existierenden Dinges (bhāva) Vergehen geht eben nicht an.

Sein (bhāva) und Nichtsein (abhāva) sind eben nicht bei Einheit angängig. (VII. 30.)

Bei logischer Prüfung ist eben eines existierendes Dinges (bhāva) Vergehen nicht angängig. Weshalb? Weil Sein (bhāva) und Nichtsein (abhāva) nicht in Einheit existieren können. Ferner:

Auch eines nicht-existierenden Dinges Vergehen ist nicht angängig;

So, wie eines zweiten Kopfes Abhauen nicht existiert. (VII. 31.)

Eines nicht-existierenden Dinges Vergehen auch ist nicht angängig. Weshalb? Weil es nicht existiert. Ebenso, wie eines zweiten Kopfes Abschneiden nicht existiert. Ferner:

Vergehen vergeht nicht durch anderes Vergehen, auch nicht durch eben dieses;

Wie Entstehen nicht durch sich selbst und nicht durch anderes entsteht. (VII. 32.)

Wie es nach früherer Prüfung nicht richtig ist, daß Entstehen durch sich selbst und durch anderes entsteht, so ist es auch nicht richtig, daß Vergehen durch eben dieses Vergehen und durch anderes vergeht.

Weil Entstehen, Stehen, Vergehen nicht erreicht werden, ist nicht Gewirktes (saṃskṛta);

Da Gewirktes nicht erreicht wird, wie wird Nicht-Gewirktes (asaṃskṛta) erreicht? (VII. 33.)

Weil so Entstehen, Stehen, Vergehen [diese] nicht erreicht werden, existiert nicht Gewirktes. Da Gewirktes nicht erreicht wird, wie will man Nicht-Gewirktes erreichen?

Einwand: Wenn nicht irgendwelches Entstehen, Stehen, Vergehen existiert, wie wird es bezeichnet?

Antwort:

Wie Traum, wie Zauber, wie eine Gandharvenstadt:

Also (beschaffen) sind Entstehen, *[59a]* so Stehen, so Vergehen verkündet. (VII. 34.)

So ist zu wissen, daß Entstehen, Stehen, Vergehen einem Traume, einem Zauber, einer Gandharvenstadt gleich nur in saṃvṛti (verhüllter Wahrheit) gesehen werdend (erscheinend) (durch Buddha) verkündet werden.

Des von dem Lehrer, dem ehrwürdigen Nāgārjuna, verfaßten [50b] Mādhyamika-Kommentars Akutobhayā der als die Prüfung von Entstehen, Stehen und Vergehen (utpāda-sthiti-bhaṅga) bezeichnete

Siebente Abschnitt.

Achter Abschnitt.

Täter und Tat (kāraka-karma).

Einwand: Da Täter und Tat aus der Lehre, dem gewöhnlichen Leben (eig. Welt) und dem Veda (erreicht) werden, stehen sie fest (prasiddha). Da, wenn diese feststehen, auch der Zusammenhang (santāna) von Tat (karma) und Folge (phala) existiert, deshalb existieren Täter und Tat.

Antwort:

Der seiende (sadbhūta)[1] Täter tut nicht seiende Tat;
Auch ein nicht-seiender Täter tut nicht nicht-seiende Tat. (VIII. 1.)

Der seiende Täter tut eben nicht seiende Tat; ein nicht-seiender Täter auch tut nicht nicht-seiende Tat. Weshalb?

Bei einem seienden ist nicht Tun (kriyā), auch wäre die Tat ohne Täter;
Bei einem seienden ist nicht Tun, auch wäre der Täter ohne Tat. (VIII. 2.)

Da bei einer seienden Tat nicht Tun ist, und ferner, da die Tat ohne Täter erreicht würde, ist das nicht erwünscht. Deshalb ist (der Satz): „Ein seiender Täter tut seiende Tat" nicht richtig. Nun tut auch nicht ein (nicht-)seiender Täter eine nicht-seiende Tat. Weshalb?

Wenn ein nicht-seiender Täter eine nicht-seiende Tat täte,
So wäre die Tat ohne Grund, der Täter auch wäre ohne Grund. (VIII. 3.)

Wenn ein nicht-seiender Täter eine nicht-seiende Tat täte, so wäre die Tat ohne Grund, und *[59b]* auch der Täter wäre ohne Grund.

Einwand: Wenn Tat und Täter ohne Grund wären, was wäre dann?

Antwort:

Ohne Grund sind Folge und Ursache nicht angängig;

[1] Eig. „seiend-gewordene".

Wenn das nicht ist, sind Tun (kriyā), Täter (kartṛ), Handeln (karaṇam) nicht richtig. (VIII. 4.)

Wenn Tun (kriyā) usw. nicht möglich sind (mi rigs na), so existieren nicht Gesetz (dharma) und Nicht-Gesetz;

Wenn Gesetz und Nicht-Gesetz nicht existieren, so existiert nicht die hieraus entspringende Folge. (VIII. 5.)

Wenn Folge nicht existiert, so trifft Erlösung (mokṣa) und der (zum) [51a] Himmel (svarga) (führende) Weg nicht zu;

Auch würden sich alle Handlungen (kriyā) als zwecklos ergeben. (VIII. 6.)

Wenn Grundlosigkeit wäre, so würde sich Nicht-Existenz von Folge und Ursache ergeben. Wenn diese nicht sind, so sind nicht Handlung (kriyā), Täter, Tun (karaṇam). Wenn Handlung, Täter und Tun nicht sind, so existieren auch nicht Gesetz und Nicht-Gesetz. Wenn Gesetz und Nicht-Gesetz nicht existieren, so existiert auch nicht die hieraus entspringende Folge. Wenn Folge nicht existiert, dann sind auch nicht Erlösung und der Weg zum Himmel (svarga) angängig. Ferner: alle Handlungen würden sich als zwecklos ergeben. Da, wenn Grundlosigkeit ist, diese Fehler sich ergeben würden, deshalb ist das nicht richtig (yukta).

Einwand: Ein seiend-und-nichtseiender Täter, mit Handlung behaftet und nicht-behaftet, tut seiend-und-nichtseiende Tat, mit Handlung behaftet und nicht-behaftet.

Antwort:

Ein seiend-und-nichtseiender Täter tut nicht dieses Seiend-und-Nichtseiende;

Seiend-und-nichtseiend, da einander widersprechend, wie (eig. wo) ist es eines? (VIII. 7.)

Ein seiend-und-nichtseiender Täter tut nicht die seiend-und-nichtseiende Tat. Weshalb? Da ein Seiend-und-Nichtseiendes sich widerspricht, wie kann es in einem existieren? Deshalb tut jener es nicht. Ferner:

Täter und Tun: seiend tut (er) nicht Nichtseiendes,

Nichtseiend auch tut (er) nicht Seiendes; hier auch *[60a]* würden jene Fehler zutreffen.[1] (VIII. 8.)

[1] byed pa po daṅ las dag ni | gyur pa ma gyur mi byed de || ma gyur pa yaṅ gyur mi byed | hdir yaṅ skyon der thal bar hgyur ||.

Ein seiender Täter tut nicht eine nichtseiende Tat; ein nicht-seiender Täter tut nicht eine seiende Tat. Weshalb? Weil auch hier die früher gelehrten Fehler zutreffen würden. Ferner:

Täter und Tat: ein mit Sein Behafteter tut nicht ein nicht-seiendes, und (nicht) ein seiend-und-nichtseiendes;

Aus den früher gelehrten Gründen. (VIII. 9.)[1]

Ein seiender Täter tut nicht eine nicht-seiende und eine seiend-und-nicht-seiende Tat. Weshalb? Weil aus den früher gelehrten Gründen hier auch jener Fehler zutreffen würde [51b]. Ferner:

Täter und Tat: ein nichtseiender tut nicht eine seiende, und (nicht) eine seiend-nicht-seiende; aus den früher gelehrten Gründen. (VIII. 10.)[2]

Ein nicht-seiender Täter tut nicht eine seiende, und (nicht) eine seiend-und-nicht-seiende Tat. Weshalb? Aus den früher gelehrten Gründen würde auch hier jener Fehler zutreffen. Ferner:

Ein seiend-nichtseiender Täter tut nicht eine seiend-nichtseiende Tat;

Das (eig. hier) auch ist aus den früher gelehrten Gründen zu verstehen. (VIII. 11.)

Ein seiend-nichtseiender Täter tut nicht eine seiende-nichtseiende Tat. Weshalb? Weil auch hier aus den früher gelehrten Gründen jener Fehler zutreffen würde. Deshalb ist so auf alle diese Arten nicht angängig, daß Täter und Tat erreicht werden. So:

Der Täter entsteht (ergibt sich) abhängig von der Tat, die Tat auch abhängig von dem Täter;

Nicht wird außerdem ein Grund des Erreichens (Beweises) gesehen. (VIII. 12.)

Der Täter entsteht (ergibt sich, pravartate) abhängig von der Tat, die Tat auch abhängig von eben dem Täter. Außer dieser Abhängigkeit wird nicht ein anderer Grund des Erreichens gesehen.

So ist *[60b]* Annehmen (upādāna) zu verstehen, da Tat und Täter entfernt (ausgeschieden) sind;

Durch Täter und Tat sind die übrigen Dinge (bhāva) zu verstehen. (VIII. 13.)

---

[1] byed pa po dań las dag ni | gyur dań bcas pa ma gyur dań || gyur ma gyur pa mi byed de || gtan tshigs goń du bstan phyir ro ||.

[2] byed pa po dań las dag ni | ma gyur pa ni gyur bcas dań || gyur ma gyur pa mi byed de | gtan tshigs goń du bstan phyir ro ||.

Wie durch den früher gelehrten Beweis (sādhana) Täter und Tat abhängig entstehen (und) außerdem ein Erreichen (Beweisen) nicht angängig ist, so ist durch eben diesen den Täter und die Tat widerlegenden (entfernenden) Beweis auch der Annehmer (upādātṛ) und Angenommenes (upādāna) zu verstehen. Durch Täter und Tat sind aber nicht nur Annehmer und Angenommenes als widerlegt (eig. entfernt) zu verstehen, sondern auch alle Dinge sind als widerlegt zu verstehen.

Des von dem Lehrer, dem ehrwürdigen Nāgārjuna, verfaßten Mādhyamika-Kommentars Akutobhayā der als die Prüfung von Täter und Tat bezeichnete

Achte Abschnitt.

Neunter Abschnitt.

Annehmer und Annehmen (upādātṛ-upādāna).

Einwand:

Wem Sehen, Hören usw. [52a] und auch Empfindungen (vedanā) usw. angehören (eig. unterworfen sind, adhikṛta), der existiert vor jenen: (so) sagen einige. (IX. 1.)

Ein Ding (bhāva), dem die Sinne Sehen, Hören usw. und irgendwelche Zustände (dharma) wie Empfindungen und dergl. angehören, vor diesen ist jenes Ding (bhāva) bestehend (vyavasthita): so sagen einige Lehrer.

Wenn ein Ding nicht existiert, wie waren Sehen usw.?
Deshalb ist das vor jenen bestehende Ding. (IX. 2.)

Weil, wenn ein Ding nicht existiert, (man fragen müßte,) wie Sehen u. dergl. existieren (können), deshalb ist das vor Sehen, Hören usw., Empfindung usw., und welche dharmas immer unterworfen sind, befindliche (vyavasthita) Ding.

Antwort:

Das vor Sehen, Hören usw., Empfindungen usw. bestehende Ding — wodurch ist es wahrzunehmen? (IX. 3.)

Das Ding (bhāva), das vor den Sinnen Sehen, Hören *[61a]* usw., den Zuständen (dharma) Empfindung usw. besteht, wodurch ist wahrzunehmen, daß es existiert?

Einwand: Es ist auch ohne die Sinne Sehen, Hören usw. (und) die Zustände Empfindung usw. bestehend.

Antwort:

Wenn es auch ohne Sehen usw. bestände,
So würden ohne jenes auch diese ohne Zweifel existieren. (IX. 4.)

Wenn auch ohne die Sinne Sehen, Hören usw. (und) die Zustände (dharma) Empfindung usw. jenes Ding bestimmt vorhanden wäre, so würden ohne Zweifel auch ohne jenes Ding die Sinne Sehen, Hören usw. (und) die Zustände Empfindung usw. existieren.

Einwand: Das vor Sehen, Hören usw. bestehende Ding existiert auch ohne wechselseitiges Offenbarmachen.

Antwort:

Was macht irgend etwas offenbar? Was wird durch irgend etwas offenbar gemacht?
Ohne was existiert etwas wo? [52b] Was existiert ohne (irgend) etwas wo? (IX. 5.)

Durch welches Sehen usw. wird irgendein Ding offenbar gemacht? Welches Sehen usw. auch wird durch irgendein Ding offenbar gemacht. „Offenbar gemacht (ajyate)" bedeutet „gekennzeichnet (lakṣyate) und erfaßt (gṛhyate)". Wenn nun aber (irgend)welche (Sinne wie) Sehen usw. nicht sind, wo ist irgendein Ding? Wenn auch irgendein Ding nicht existiert, welche (Sinne wie) Sehen usw. sind wo?

Einwand:

Vor allem Sehen usw. existiert nicht irgend etwas,
Durch anderes Sehen usw. wird es zu anderer Zeit offenbar gemacht. (IX. 6.)[1]

„Vor allem *[61b]* irgendwelchem Sehen usw. existiert irgendwelches Ding": so sagen wir nicht; sondern weil es vor jedem einzelnen irgendwelcher (ci shig· po) Sehen(s-akte) usw. existiert, deshalb ist es, weil es durch anderweitige Sehen(s-akte) usw. zu einer anderen Zeit als Seher, Hörer, Empfindender offenbar gemacht wird, weder vor Sehen usw. nicht-existierend, noch ist es nicht offenbar gemacht werdend.

Antwort:

Wenn es nicht vor allem Sehen usw. existiert,
Wie existiert es vor dem einzelnen Sehen usw.? (IX. 7.)

Wenn es nicht vor allem Sehen usw. existiert, wie sollte es vor dem einzelnen Sehen usw. existieren? Ferner:

Wenn vor jedem einzelnen dieser Seher, dieser Hörer,
Dieser Empfindende auch existierte, so ist das nicht richtig. (IX. 8.)

---

[1] Zweite śloka-Hälfte: „lta la sogs pa gshan dag gis || gshan gyi tshe na gsal bar byed || ".

Wenn jenes vor dem einzelnen Sehen usw. existierte, so wäre eben dieses der Seher, eben dieses der Hörer, eben dieses auch der Empfindende. Das ist aber nicht so richtig.

Einwand: Der Seher ist eben ein anderer, der Hörer ist ein anderer, der Empfindende auch ist ein anderer.

Antwort:

Wenn der Seher verschieden, der Hörer verschieden, der Empfindende verschieden ist,

So existiert zur Zeit des Sehers der Hörer; auch wären viele ātman (Selbste). (IX. 9.)

Wenn der [53a] Seher ein anderer, der Hörer auch ein anderer, der Empfindende auch ein anderer wäre, so würden zur Zeit des Sehers auch der Hörer, der Riechende, der Schmeckende, der Berührende, der Denkende existieren. Ferner: es würden auch viele Selbste zutreffen (oder: eine Vielheit von Selbsten). Da dies aber nicht erwünscht ist, deshalb ist es nicht richtig.

Einwand: „Da rūpa (Stoff, Materie), aus welchem die vier großen Gewordenen (mahābhūtāni) hervorgegangen sind, in denen das Ding (bhāva) besteht (vyavasthita), existiert[1], deshalb ist ein vor Sehen usw. *[62a]* bestehendes Ding“: das trifft zu.[2]

Antwort:[3]

In den Gewordenen (bhūtāni) auch, aus denen Sehen, Hören usw., Empfindung usw. sind, in denen auch existiert es nicht. (IX. 10.)

Ihr haftet daran, daß das vor den Sinnen Sehen, Hören usw. bestehende Ding (bhāva) existiert; dieses existiert aber auch nicht in den Gewordenen (bhūtāni), aus welchen Sehen, Hören usw. und Empfindung usw. hervorgegangen sind. Nicht nur dieser Leib (kāya) existiert nicht.

Einwand: Wenn irgendein Ding (bhāva), dem irgendwelche Sinne (wie) Sehen, Hören usw. angehören (eig. sind), existiert, so existieren,

---

[1] Die Übersetzung ist zweifelhaft, der zugrunde liegende tib. Text anscheinend verderbt. ed. Pot. f. 53a, ed. Pek. f. 61b: „lta ba la sogs skye mched rnams gzugs gaṅ las gyur pahi hbyuṅ ba chen po bshi po dag la dṅos po ṅes par gnas pa de yod pas“.

[2] Vgl. hierzu Candrakīrtis Kommentar ed. B. B. p. 197, l. 6 ff.

[3] Der tib. Text bietet „smras pa“ statt „bçad pa“.

da dieses irgendwelche Ding existiert, auch irgendwelche Sinne, wie Sehen, Hören usw.

Antwort:

Wenn der, dem Sehen, Hören usw., Empfindung usw. angehören,
Nicht existiert, dann existieren auch jene nicht. (IX. 11.)

Wenn irgendein Ding, welchem die Sinne wie Sehen, Hören usw. und Empfindung usw. angehören, nicht existiert, dann existieren auch nicht irgendwelche (Sinne wie) Sehen usw.

Einwand: Ist es dir durchaus bestimmt (sicher, niścita), daß nicht irgendwelches Sein (bhāva) existiert?

Antwort:

Was nicht vor, gleichzeitig mit, nach Sehen usw. existiert,
An diesem sind die Vorstellungen „Es ist", „Es existiert nicht" entfernt (vernichtet, nivṛtta). (IX. 12.)

So logisch [53b] geprüft, wenn irgendein Sein (bhāva) vor, gleichzeitig mit, oder nach irgendwelchem Sehen usw. gesucht wird, wird (der Satz:) „Das (ist) dieses" nicht von sich aus erreicht (und) die Vorstellungen von Wahrnehmungen (prajñapti-kalpanā): „Durch Sehen usw. ist es", „ist es nicht" werden entfernt.

Des von dem Lehrer, dem ehrwürdigen Nāgārjuna verfaßten Mādhyamika-Kommentars *[62b]* Akutobhayā der als die Prüfung von Annehmer (upādātṛ) und Annehmen (upādāna) bezeichnete

Neunte Abschnitt.

Zehnter Abschnitt.

Feuer und Brennstoff (agni-indhana).

Einwand: Bei der Heranziehung (upanayana) (des Beispiels) von Feuer und Brennstoff ist wie Feuer der Annehmer (upādātṛ), das Selbst (ātman), wie Feuer das Angenommene (upādāna), die fünf Gruppen (skandhas).

Antwort: Diese existieren nicht. Weshalb? Weil Feuer und Brennstoff nicht erreicht werden. Feuer und Brennstoff würden hier entweder als Eines oder als Verschiedenes erreicht. Auf beide Arten auch werden sie nicht erreicht. Wenn (gefragt wird): wie? (So) heißt, es (ucyate):

> Wenn der Brennstoff Feuer wäre, so wären Täter und Tat eines.

Wenn eben, was Brennstoff ist, Feuer wäre, so würden Täter und Tat (karma) als eines zutreffen (prasajyeta). Weshalb? Weil wenn Feuer Täter wäre, der Brennstoff Tat sein würde. So ist (die Behauptung): „Feuer und Brennstoff sind eines" nicht richtig. Wenn aber (jemand) meint, Feuer und Brennstoff seien verschieden, so ist hier zu sagen:

> Wenn vom Brennstoff das Feuer verschieden wäre, so würde es auch ohne Brennstoff entstehen. (X. 1.)

Wenn vom Brennstoff das Feuer verschieden wäre, so würde auch ohne Brennstoff das Feuer entstehen. Deshalb ist (der Satz) „Feuer und Brennstoff sind verschieden" auch nicht richtig. Ferner:

> Es würde immer aufflammen, es wäre nicht durch Anzünden verursacht,
>
> Sein Anfang wäre zwecklos; wenn es so ist, ist es auch ohne Tat (akarmaka). (X. 2.)

Bei Verschiedenheit würde es immer brennen, und es wäre nicht [54a] durch Anzünden verursacht; deshalb wäre auch der

Anfang zwecklos: Anzünden[1] und dergleichen Anfänge wären zwecklos. Ferner: *[63a]* Wenn es so ist, wäre es auch ohne Tat; es wäre ohne die Taten (Wirkungen, karma) wie Brennen, Kochen usw. Wenn da (jemand) meint: „Weshalb ist es nicht durch Anzünden verursacht und warum wäre sein Anfangen zwecklos?", so ist hier zu sagen:

Weil nicht von anderem abhängig, ist es nicht durch Anzünden verursacht;
Wenn es immer brännte, so wäre ein Beginn zwecklos. (X. 3.)

Weil von anderem nicht abhängig, wäre es nicht durch Anzünden verursacht; wenn es immer brännte, so würde sich sein Anfang als zwecklos ergeben (prasajyeta).

Wenn da (jemand) meint, das Brennende eben sei der Brennstoff

so ist da zu sagen:

Wenn es nur das ist, wodurch brennt der Brennstoff? (X. 4.)

Wenn nur dieses Brennende jener Brennstoff wäre, und nicht mit einem anderen das Brennende verbunden wäre[2], so würde das Feuer, durch welches jener Brennstoff brennt, auch ohne Feuer Brennstoff sein: das ist der Sinn. Ferner:

Wenn verschieden, (so ist) nicht Erreichen, wenn nicht Erreichen, (ist nicht) Brennen; wenn nicht Brennen,
Ist nicht Erlöschen; wenn nicht Erlöschen, dann beharrt (eig. steht) es mit seinem eigenen Merkmal behaftet. (X. 5.)

Wenn Feuer verschieden ist, so erreicht es nicht den Brennstoff. Weshalb? Weil es unabhängig erreicht wird. Wenn nicht Erreichen ist, wird der Brennstoff nicht brennen. Wenn es nicht brennt, wird es nicht erlöschen. Wenn es nicht erlischt, so wird es mit seinem eigenen Merkmal behaftet verharren.

Einwand: Wenn gesagt wird: „Wenn Feuer verschieden ist, wird es den Brennstoff nicht erreichen", so ist da einzuwenden:

---

[1] „dbyud pa dań sbar ba la sogs pa." Statt „sbar ba" bietet die rote Ausgabe versehentlich „spań ba". „dbyud" (oder „dbyuń ba"?) ist in den Wörterbüchern nicht verzeichnet.

[2] „gshan gań dań ldan pas kyań sreg bshin pa ma yin na." Übersetzung zweifelhaft.

Wenn vom Brennstoff das Feuer auch verschieden, so ist es doch fähig, den Brennstoff zu erreichen,
Wie das Weib den Mann, [54 b] und der Mann auch das Weib *[63b]* erreicht. (X. 6.)

Wenn vom Brennstoff das Feuer auch verschieden ist, so ist es doch imstande, den Brennstoff zu erreichen; wie Weib und Mann, wenn auch verschieden, sich einander erreichen können.

Antwort:

Wenn Feuer und Brennstoff voneinander ausgeschlossen sind (tiraskṛta),
Dann mag das Feuer, wenn auch verschieden vom Brennstoff, den Brennstoff erreichen. (X. 7.)

Wenn Feuer und Brennstoff, wie Mann und Weib verschieden seiend, voneinander getrennt sind, so mag das Feuer, wenn auch vom Brennstoff verschieden, den Brennstoff erreichen. Weil es nicht so ist, deshalb ist, was von dir gesagt wird: „Wenn auch vom Brennstoff das Feuer verschieden ist, so ist es doch fähig, den Brennstoff zu erreichen", nicht richtig.

Einwand: Da vom Brennstoff abhängig das Feuer ist, und vom Feuer auch abhängig der Brennstoff ist, so werden Brennstoff und Feuer als abhängig erreicht.

Antwort:

Wenn vom Brennstoff abhängig das Feuer, wenn vom Feuer abhängig der Brennstoff erreicht wird,
Welches ist das zuerst Erreichte, von welchem Feuer und Brennstoff abhängig sind? (X. 8.)

Wenn vom Brennstoff abhängig das Feuer ist, vom Feuer abhängig der Brennstoff ist, welches von diesen zwei ist zuerst erreicht, von dem abhängig entweder das Feuer ist, oder der Brennstoff ist? Wenn da (jemand) meint, der Brennstoff sei zuerst erreicht und von diesem abhängig sei Feuer, so ist hier zu antworten:

Wenn vom Brennstoff abhängig das Feuer ist, so ist Erreichen des erreichten Feuers.

Wenn Brennstoff zuerst erreicht wird, (und) von diesem abhängig das Feuer wäre, so würde, wenn das Feuer schon erreicht ist, es nochmals erreicht werden. Ferner:

Der Brennstoff (eig. das zu verbrennende Holz) wird es auch ohne Feuer sein. (X. 9.)

So wäre auch Brennstoff ohne Feuer. Da dies aber nicht erwünscht ist, deshalb ist, was gesagt wird: „Feuer und Brennstoff werden abhängig erreicht", nicht richtig.

Einwand: *[64a]* Wenn diese auch beide (anyatara) nicht als erstes erreicht werden, so werden sie doch als voneinander [55a] abhängig erreicht.

Antwort:[1]

Wenn von eben dem Ding (bhāva), das abhängig erreicht wird, (jenes andere) abhängig ist,
Von wem abhängig wird was erreicht, wenn das, was abhängig zu machen ist, erreicht ist? (X. 10.)

Wenn das zu erreichende Ding von einem anderen Ding abhängig erreicht ist, auch das andere Ding, das von eben diesem zu erreichenden Ding abhängig zu machen ist, erreicht ist, so ist es ein Ausruf (nimantraṇa, bod pahi tshig): was wird erreicht werden abhängig von etwas, das man zu erreichen wünscht? Ferner:

Wenn ein Ding (bhāva), das abhängig erreicht wird, nicht erreicht ist, wie ist es abhängig?
Wenn (man) aber (annimmt): erreicht ist es abhängig, so ist es nicht richtig, daß es abhängig ist. (X. 11.)

Wenn ein Ding, welches als von einem anderen Ding abhängig erreicht bezeichnet wird, nicht erreicht ist (und daher) nicht existiert, wie ist es abhängig (apekṣate)? Wie auch ist von ihm, ohne daß es erreicht ist, Abhängigkeit zu machen (apekṣayitavya)? Wenn aber (jemand) meint, das Erreichte sei von einem anderen abhängig, so ist das auch nicht richtig. Weil bei einem Ding, das erreicht ist, Abhängigkeit von einem andern, um nochmals (punar) Existenz zu erreichen, zwecklos ist, ist es nicht richtig. Wenn es als Erreichtes existiert, ist Abhängigkeit von anderem nicht weiter (punar) richtig (yujyate). Ferner:

Vom Brennstoff abhängiges Feuer existiert nicht, vom Brennstoff nicht abhängiges Feuer auch existiert nicht,
Vom Feuer abhängiger Brennstoff existiert nicht, von

[1] Beide Ausgaben irrtümlich „smras pa" anstatt „bçad pa".

Feuer nicht abhängiger Brennstoff auch existiert nicht. (X. 12.)

Wenn man deshalb so die frühere Argumentation aufgebend[1] der Wahrheit entsprechend (yathābhūtam) prüft, so existiert nicht von Brennstoff abhängiges Feuer; da erreichtes und nicht erreichtes Feuer und Brennstoff nicht als abhängig zutreffen (anupapatteḥ). Von Brennstoff nicht abhängiges Feuer auch existiert nicht; weil einträte (prasaṅgāt), daß Abhängigkeit von anderem nicht ist, daß es nicht durch Anzünden begründet entstände, und daß es immer brännte. Nun existiert aber auch nicht ein von Feuer abhängiger Brennstoff; da erreichtes und nicht erreichtes Feuer und Brennstoff nicht als (voneinander) abhängig *[64b]* zutreffen (anupapatteḥ). Von Feuer nicht abhängiger Brennstoff auch existiert nicht; da ohne Feuer nicht Brennendes (ist und) Brennstoff werden kann. Ferner:

Feuer kommt nicht von anderem, im Brennstoff auch existiert Feuer nicht.

Feuer [55b] kommt nicht aus anderem, weil, wenn es als aus einem anderen kommend betrachtet (angenommen) wird, es mit Brennstoff versehen oder ohne Brennstoff nicht hervorgehen kann (anupapatteḥ). Im Brennstoff auch existiert Feuer nicht; weil es nicht wahrgenommen wird (anupalabdheḥ), und weil sein Anfang (d. h. Anzünden) zwecklos wäre.

Durch das Gegangene, das (noch) nicht Gegangene, das Gehende ist das übrige auf Brennholz (Bezügliche) dargestellt (ukta). (X. 13.)

Auf diese Arten (prakāra) ist so auch beim Brennstoff das sonstige Gesagte als auf den Brennstoff anwendbar zu betrachten (avagantavya). Auf welche Arten? Durch die Methode des (Abschnittes über) das Gegangene, das (noch) nicht Gegangene und das Gehende. Wie in dem Gegangenen, dem (noch) nicht Gegangenen, dem Gehenden Gehen nicht existiert, so ist auch nicht in dem gebrannt habenden, dem (noch) nicht gebrannt habenden, dem brennenden Brennstoff Brennen. Wie in dem Gegangenen, dem (noch) nicht Gegangenen, dem Gehenden kein Anfang des Gehens existiert, so auch existiert nicht in dem gebrannt

[1] Oder „nach der früher angegebenen Argumentation". Vgl. oben p. 30, Anm. 1.

habenden, dem noch nicht gebrannt habenden, dem brennenden Brennstoff Anfang des Brennens. Wie der Geher und der Nichtgeher und der Geher-Nichtgeher nicht gehen, so brennt auch nicht der Brenner[1], der Nicht-Brenner, der Brenner-Nichtbrenner. So ist auch das übrige zu lehren. Ferner:

Der Brennstoff ist eben nicht Feuer, außerhalb des Brennstoffs ist auch nicht Feuer,

Das Feuer ist nicht mit Brennstoff behaftet, im Feuer ist nicht Brennstoff, in diesem ist nicht jenes. (X. 14.)

Was eben Brennstoff ist, das ist nicht Feuer; da der Fehler zutreffen (prasaṅga) würde, daß der Täter und die Tat eines wäre. Außerhalb des Brennstoffs auch ist nicht Feuer; da der Fehler der Abhängigkeit von anderem usw. zutreffen würde. Das Feuer ist auch nicht mit Brennstoff behaftet, im Feuer ist auch *[65a]* nicht Brennstoff, im Brennstoff ist auch nicht Feuer; weil der Fehler des Andersseins wäre.

Durch Feuer und Brennstoff ist die ganze Reihe (krama) von ātman (Selbst) und upādāna (Angenommenes),

Zugleich mit Krug, Tuch usw., ausnahmslos erklärt. (X. 15.)

Durch Feuer und Brennstoff ist die ganze Reihe (krama) der Nichtangängigkeit (anupapatti) von Einheit, Verschiedensein (anyatva), gegenseitiger Abhängigkeit (parasparāpekṣā) von Selbst (ātman) und Angenommenem (upādāna) zugleich mit Krug [56a], Tuch usw. ohne Ausnahme (niravaśeṣa) als erklärt zu wissen (avagantavya).

Welche das Selbst (ātman) und die Dinge (bhāva) als mit solcher Beschaffenheit und getrennt lehren,

Die halte ich nicht für Kenner des Sinnes der Lehre. (X. 16.)

Diejenigen, welche das Selbst als so beschaffen und abgesondert (absolut), und die Dinge als so beschaffen und abgesondert lehren, halte ich nicht für Kenner des Sinnes der Lehre.

Des von dem Lehrer, dem ehrwürdigen Nāgārjuna, verfaßten Mādhyamika-Kommentars Akutobhayā der als die Prüfung von Feuer und Brennstoff bezeichnete

Zehnte Abschnitt.

[1] Im passiven Sinn „dagdhṛ", das Verbrennende.

Elfter Abschnitt.

Weltwanderung (saṃsāra).

Einwand: Da vom Erhabenen im Anavarāgra-sūtra gesagt ist: „Ihr Bhikṣus, im saṃsāra ist nicht Oberes und Unteres; eine frühere und spätere Grenze wird nicht wahrgenommen", (und) weil deshalb gesagt ist: „Eine frühere und spätere Grenze wird nicht wahrgenommen", welchen Zweck diese Lehre hat, daß der saṃsāra existiert, das sollte von dir erklärt werden.

Antwort:

Zur Zeit der Frage: „Ist eine frühere Grenze vorhanden?" wird vom Mahāmuni gesagt: „Nein!"

Der saṃsāra ist ohne Oberes und Unteres, da ist nicht Frühestes und Letztes. (XI. 1.)

Da zur Zeit der Frage: „Ist eine frühere Grenze vorhanden?" der große Heilige (mahāmuni) sagt: „Sie ist nicht vorhanden", so ist im saṃsāra nicht Oberes und Unteres. Weshalb? Weil da weder Frühestes (Erstes) noch Letztes (paścima) ist. Wenn da (jemand) *[65b]* meint, es existiere eine Mitte des saṃsāra, so ist das auch nicht möglich. Weshalb? So:

Wenn Oberes nicht ist, Unteres nicht ist, wo ist da Mittleres?

Wo Oberes und Unteres nicht ist, wo ist da Mittleres?

Deshalb treffen da Früheres, Späteres, Gleichzeitiges (sahakrama) nicht zu. (XI. 2.)

Weil in dem saṃsāra Oberes, Mittleres, Unteres nicht existieren, deshalb sind da Früheres, Späteres, Gleichzeitiges nicht angängig. Wie ist das zu verstehen (veditavya)?

Antwort:

Wenn Geburt früher wäre, Alter und Tod später,

So wäre Geburt ohne Alter und Tod, ohne Tod auch wäre Geburt. (XI. 3.)

Wenn [56 b] Geburt früher wäre, Alter und Tod später, so wäre bei dieser Geburt nicht Alter und Tod, und es würde auch der Fehler einer Geburt ohne früheren Tod eintreten. Ferner:

Wenn Geburt später wäre, Alter und Tod früher,
Wie wäre eines Geburtlosen grundloses Alter und Tod? (XI. 4.)

Wenn Geburt später wäre, (und) Alter und Tod früher, wie würde dann eines Geburtlosen Alter und Tod grundlos angängig sein?

Einwand: Bei diesem ist nicht früher und später; mit Alter und Tod behaftet wird er eben geboren.

Antwort:

Geburt und Alter-und-Tod sind nicht zusammen (saha) möglich;
Der Geborenwerdende würde sterben, (und) beides wäre grundlos. (XI. 5.)

Daß Geburt und Alter-und-Tod zusammen sind, ist nicht angängig. Wenn aber Zusammensein wäre, so wäre bei dem Geborenwerdenden Sterben und beides ohne Grund; daher ist das nicht angängig.

Einwand: Wenn bei diesen auch die Ordnung (krama) von früher-und-später und zusammen nicht zutrifft, so ist doch, da Geburt und Alter-und-Tod existieren, auch das Selbst (ātman), dessen sie sind.

Antwort:

Wo diese Ordnungen (krama, Folgen) von früher, später (und) gleichzeitig nicht zutage treten (prabhavanti),
Weshalb projiziert (prapañcayanti) man jene Geburt, Alter und Tod? (XI. 6.)

Da nach der früher dargelegten (vihita)[1] Argumentation (yukti) untersucht bei Geburt und Alter-und-Tod *[66 a]* die Ordnung (Folge) von früher-und-später und zusammen nicht hervortritt, weshalb projizieren (und) nennen sie da die Geburt und Alter-und-Tod? Wenn diese nicht zutreffen, wie könnte die Existenz des Selbstes angängig sein?

---

[1] Die tib. Übersetzung bietet „aufgegebenen", „verlassenen", btaṅ ste, ssk. vihāya. Vgl. oben p. 30, Anm. 1.

Ursache (kāraṇa) und Folge (kārya), Merkmal (lakṣaṇa) und Merkmalsgrundlage (lakṣya),

Empfindung (vedanā) und Empfindender (vedaka), und welche Dinge immer (möglich) sind (ruṅ): (XI. 7.)

Wie nach Untersuchung die Ordnungen (Folgen) von früher-und-später und zusammen bei Geburt und Alter-und-Tod nicht angehen, so sind bei Ursache und Wirkung, Merkmal und Merkmalsgrundlage, Empfindung und Empfindendem, und welche Dinge (artha) immer sind: Erlösung, Erlöster, Erkenntnis (jñāna), zu Erkennendes (jñeya), Beweis (pramāṇa), zu Beweisendes (prameya) usw., welche[1] als existierend angenommen werden — bei [57 a] allen diesen auch sind die Folgen (krama) von früher-und-später und zusammen nicht angängig.

Nicht nur des saṃsāra frühere Grenze existiert nicht,

Auch bei allen Dingen (bhāva) existiert nicht eine frühere Grenze. (XI. 8.)

Weil, wenn so der Wahrheit entsprechend (yathā-bhūtam) untersucht, bei allen Dingen die Folgen (krama) von früher-und-später und zusammen nicht angehen, deshalb existiert nicht nur nicht beim saṃsāra eine frühere Grenze, sondern auch bei allen beliebigen (iṣṭa) Dingen existiert nicht eine frühere Grenze; daher ist der Dinge (bhāva) Erscheinung als einem Zauber (Trug, māyā), einer Luftspiegelung (marīci), einer Gandharvenstadt, einem Reflexe (pratibimba) gleich erreicht.

Des von dem Lehrer, dem ehrwürdigen Nāgārjuna, verfaßten Mādhyamika-Kommentars Akutobhayā der als die Prüfung des saṃsāra bezeichnete

Elfte Abschnitt.

[1] Lies „gaṅ dag“ statt „de dag“.

Zwölfter Abschnitt.
Das Leid (duḥkha).

Einwand: Da manche annehmen, das Leid sei durch sich selbst gewirkt, sei durch anderes gewirkt, sei durch beides gewirkt, gehe ohne Grund hervor, deshalb existiert so das Leid.

Antwort:

Manche nehmen das Leid als selbst gewirkt an, *[66 b]*
als durch anderes gewirkt, als durch beides gewirkt,
Als grundlos entstanden; es ist aber nicht als Wirkung möglich. (XII. 1.)

Einige nehmen an (eig. wünschen), daß das Leid durch sich selbst entstanden sei; manche nehmen an, daß es durch anderes entstanden sei; manche nehmen an, daß es durch beides entstanden sei; manche nehmen an, daß es ohne Grund (eig. aus Grundlosem) entstanden sei. Es ist aber auf keine dieser vier Arten (krama) als Wirkung möglich. Wenn da (jemand) meint: „Auf welche Weise (krama) ist es nicht als Wirkung möglich?", so wird da geantwortet:

Wenn es durch sich selbst gewirkt wäre, so wäre es nicht abhängig (pratītya) entstanden;
Weil von diesen skandhas abhängig jene skandhas entstehen. (XII. 2.)

Wenn das Leid durch sich selbst gewirkt wäre, so wäre es nicht abhängig entstanden; abhängig aber entsteht es; weil von diesen gegenwärtigen skandhas abhängig jene zukünftigen skandhas [57 b] entstehen, deshalb ist das Leid als durch sich selbst gewirkt nicht möglich (yukta).

Einwand: Wenn das Leid auch nicht selbst-gewirkt ist, so ist es durch anderes gewirkt. Wieso? Weil von diesen anders-seienden (anya-bhūta) skandhas abhängig jene hervorgehen.

Antwort:

Wenn diese andere als jene sind, wenn jene andere als diese sind,

Dann wäre, weil durch jene andere diese entstanden
sind, das Leid durch anderes gewirkt. (XII. 3.)

Wenn von jenen zukünftigen skandhas diese gegenwärtigen skandhas verschieden wären, von diesen gegenwärtigen skandhas auch jene zukünftigen skandhas verschieden wären, so würde, weil durch jene anderen gegenwärtigen skandhas diese anderen zukünftigen skandhas gewirkt wären, das Leid durch anderes auch gewirkt sein. Weil es nicht so ist, deshalb ist auch das Leid als durch anderes gewirkt nicht angängig.

Einwand: Da durch Leid eben Leid gewirkt ist, *[67 a]* deshalb sagen wir weder: „Das Leid ist selbstgewirkt"; noch sagen wir, da Leid durch Ursachen und Bedingungen (hetu-pratyaya) hervorgeht: „Das Leid ist durch anderes gewirkt". Da das Leid durch den Menschen (pudgala) selbst gewirkt ist, deshalb sagen wir ebensowohl: „Das Leid ist selbst-gewirkt", als auch, da das Leid durch einen andern Menschen (pudgala) gewirkt ist: „Das Leid ist durch anderes gewirkt".

Antwort:

Wenn durch den eigenen pudgala das Leid gewirkt ist,
Welches ist dann jener pudgala ohne Leid, durch den
selbst das Leid gewirkt ist? (XII. 4.)

Wenn (jemand) meint, durch den pudgala selbst werden die skandhas (mit) Leid (behaftet) bewirkt, wer ist dann jener pudgala ohne Leid, der vor jenem noch nicht gewirkten Leid besteht (eig. gewirkt ist), durch welchen jenes Leid gewirkt würde, so daß man (ihn) bezeichnen könnte: „Das ist dieser". Da der auch nicht existiert, deshalb trifft nicht zu, daß das Leid durch den pudgala selbst gewirkt ist.

Wenn gesagt wird: „Durch anderen pudgala [58a] ist Leid gewirkt", so ist da auch zu sagen:

Wenn aus einem anderen pudgala das Leid entsteht,
Wie ist der, welcher das durch anderes gewirkte Leid
weggibt, ohne Leid möglich? (XII. 5.)

Wenn ein anderer pudgala die skandhas leid(behaftet) macht und er sie bewirkt habend einem anderen abgibt, wenn durch den Abgebenden jene gewirkt sind, welches ist jener annehmende (parigrāhaka) pudgala ohne Leid, vor dem Abgeben an jenen, welchem abzugeben ist, so daß es einen Sinn hätte zu sagen: „Das ist dieser"?

Da der auch nicht existiert, deshalb ist auch nicht richtig, daß das Leid durch einen anderen pudgala gewirkt ist. Ferner:

> Wenn selbstgewirktes nicht erreicht wird, woher ist Leid durch anderes gewirkt?
>
> Das Leid, das durch einen anderen gewirkt ist, das wäre durch eben den selbst gewirkt. (XII. 6.)[1]

Da selbstgewirktes Leid nicht erreicht wird, *[67b]* woher wäre durch anderes gewirktes Leid? Weshalb? Das Leid, welches durch einen anderen gewirkt ist, das wäre durch jenen selbst gewirkt; da nach der Untersuchung durch die erste Argumentation das Leid als durch den pudgala selbst gewirkt nicht zutrifft, so ist, da das Leid als durch den pudgala selbst gewirkt nicht erreicht wird, das Leid als durch einen anderen gewirkt auch nicht angängig.

Einwand: Da, weil von jenem Leid jener pudgala nicht verschieden ist, Leid durch Leid gewirkt ist, sagt man abwechselnd (paryāyāt, der Reihe nach): „Das Leid ist selbst gewirkt", und auch, weil das, was Leid ist, nicht eben der pudgala ist: „Das Leid ist durch anderes gewirkt".

Antwort:

> Das Leid ist eben nicht selbstgewirkt, denn durch das ist eben das nicht gewirkt.

Daß eben Leid abwechselnd (der Reihe nach, paryāyāt) selbstgewirkt sei, das ist nicht angängig. Weshalb? Weil durch das eben das nicht gewirkt ist. Wenn gesagt wird: „Das Leid ist abwechselnd durch anderes gewirkt", [58b] so ist auch hier zu prüfen (vicāryate):

> Wenn anderes nicht selbstgewirkt ist, woher ist durch anderes gewirktes Leid? (XII. 7.)[2]

Auch beim Haften (abhiniveśa) an (dem Satze): „(Es ist) durch anderes gewirkt": wenn auch das andere, welches als „durch anderes gewirkt" begehrt wird (abhiniviṣṭa), da Selbstsein nicht gewirkt ist, nicht erreicht wird, wie wäre jenes Leid durch anderes gewirkt?

Einwand: Das Leid existiert (als) durch Vereinigung von beidem, selbst und anderem, gewirkt.

Antwort:

---

[1] = XII, 7 in Candrakīrtis Kommentar.

[2] = XII, 8 in Candrakīrtis Kommentar.

Wenn es durch jedes einzeln gewirkt wäre, so wäre
Leid durch beides gewirkt.

Wenn es durch jedes einzelne gewirkt wäre, so würde das Leid durch beide gewirkt sein. Weil es nicht so ist, deshalb ist das Leid auch nicht durch beide, selbst und anderes, vereint gewirkt.

Einwand: Wenn es so nicht richtig ist, daß es durch beides, sich selbst und anderes, vereinigt gewirkt ist, so ist doch das Leid ohne Grund *[68a]* entstanden.

Antwort:

Nicht durch anderes gewirkt, nicht durch sich selbst
gewirkt, woher wäre Leid grundlos? (XII. 8.)[1]

Wenn es so weder durch sich selbst noch durch anderes gewirkt ist, wie wäre Leid als grundlos entstanden angängig? Weil große Fehler zutreffen würden.

Nicht nur beim Leid existieren nicht die vier Arten,
Auch bei den äußeren Dingen existieren nicht die vier
Arten. (XII. 9.)[2]

Nicht nur beim skandha-Leid existieren nicht die vier Arten des Entstehens von selbst, von anderem, von beidem, ohne Grund, sondern auch bei den äußeren Dingen (bhāva), rūpa usw., existieren nicht die vier Arten.

Des von dem Lehrer, dem ehrwürdigen Nāgārjuna, verfaßten Mādhyamika-Kommentars Akutobhayā der als die Prüfung des Leides bezeichnete

Zwölfte Abschnitt.

---

[1] = XII, 9 in Candrakīrtis Kommentar.
[2] = XII, 10 in Candrakīrtis Kommentar.

Dreizehnter Abschnitt.
Die Dasheit (tattva).

Einwand: Wenn auch die vier Arten (sc. des Entstehens) nicht existieren, so existieren doch die saṃskāras (Gestaltungen), Leid und die äußeren Dinge (bhāva).

Antwort:

„Was verführerisch (moṣa-dharma), das ist falsch", so ist vom Erhabenen [59a] gesagt.

Alle saṃskāras sind verführerisch, deshalb sind sie falsch. (XIII. 1.)

Da im sūtra gesagt ist: „Die verführerischen dharmas sind falsch, Ihr Bhikṣus, so ist es: das nicht verführerische nirvāṇa ist höchste Wahrheit (paramaṃ satyam)", da deshalb alle saṃskāras verführerisch sind, deshalb sind sie falsch, (und) wegen (ihres) trügerischen Scheines leer am Wesen des Vorgestellten (vikalpita).

Einwand: Wenn die verführerischen saṃskāras falsch sind, da diese beide auch im Sinne des Nichtseins gleich sind, wie ist die Falschheit des Verführerischen zu erreichen?

Antwort:

Wenn, was verführerisch ist, falsch ist, was ist da *[68b]* verführerisch?

Dieses vom Erhabenen Gesagte umschreibt die Leerheit. (XIII. 2.)

Wenn das als „verführerisch" Bezeichnete falsch ist, was ist da, weil der Sinn (artha) des Nichtseins gleich ist, verführerisch (bslu bar)? Da so das Verführen falscher Schein ist, das Falsche aber an dem Wesen (svabhāva) des Vorgestellten leer ist, (und) daher nicht der Sinn (artha) des Nichtseins ist (abhāvārthābhāvāt), ist es angebracht (yukta, richtig), daß durch das Verführerische das Falsche erreicht wird. Deshalb ist zu verstehen (veditavya), daß das vom Erhabenen (als) „verführerisch" Bezeichnete die Leerheit andeutet (paridīpaka).

Einwand:

Die Dinge sind ohne Selbstsein, weil sie als anders werdend erscheinen.

Das vom Erhabenen als „falsch" Bezeichnete hat zwar nicht den Sinn (artha) von Nichtsein (abhāva) und Substanzlosigkeit der dharmas (Objekte) (dharma-nairātmya), sondern den Sinn der Substanzlosigkeit des pudgala in den Dingen.[1] Wenn (gefragt wird): weshalb? Weil gesehen wird, daß sich Zustände verändern (avasthā-anyathābhāva-darśanāt).

Ohne Selbstsein ist nicht ein Ding (bhāva), wegen der Leerheit der Dinge. (XIII. 3.)

Der Zustand der Wesenlosigkeit der dharmas (dharma-asvabhāva-bhāva) existiert nicht. Wenn (gefragt wird): weshalb? Weil, wenn die Dinge (bhāva) leer sind, das An-sich-Sein (svabhāva) von dharmas (Objekten) nicht zutrifft.

Wenn An-sich-Sein nicht ist, [59 b] wessen ist Anderssein (anyathā-bhāva, Veränderung)?

Wenn der Objekte (dharma) An-sich-Sein nicht existiert, was sollte als sich zu einem anderen Zustand verändernd erscheinen? Deshalb hat das vom Erhabenen als „falsch" Bezeichnete zwar den Sinn, daß in den Dingen (bhāva) An-sich-Sein des pudgala nicht existiert, aber nicht, daß An-sich-Sein des dharma (Objekt) nicht existierte.

Antwort:

Wenn An-sich-Sein ist, wie sollte Veränderung (anyathā-bhāva) sein? (XIII. 4.)

Wenn An-sich-Sein des dharma ist, wie sollte er sich verändern (eig. anders werden)? Weil Veränderung (viparināma) nicht existiert. Ferner:

In diesem nämlich ist nicht Anderswerden, im anderen auch ist es nicht,

Weil ein Junger nicht alt wird, (und) weil ein Alter *[69a]* nicht alt wird. (XIII. 5.)

Bei diesem vorausgesetzten (abhyupagata) Ding ist Veränderung von zwei Arten — entweder wird es eben dieses oder ein anderes.

---

[1] Ed. Potala: „dños po rnams la gaṅ zag ño bo ñid med pahi don las yin te". Ed. Peking: „. . . . don yin yin te".

Beides auch ist nicht angängig. Wenn (gefragt wird): weshalb? Weil weder ein Junger alt wird, noch ein Alter alt wird.

Einwand: Wenn das eben ein anderes würde, welcher Fehler wäre dann?

Antwort:

Wenn eben dieses ein anderes wird, so wird Milch eben Sauermilch.

Wenn das eben zu einem anderen wird, so wird Milch eben zu Sauermilch. So ist es aber nicht angängig. Wenn aber (jemand) meint, ein anderes werde zu einem anderen, so ist da zu antworten:

Denn durch irgend etwas anderes als Milch wird der Zustand (bhāva) der Sauermilch sein. (XIII. 6.)

Wenn (jemand) meint, irgendein anderes werde ein anderes, welches von Milch verschiedene (eig. andere) Sein (bhāva, Ding) sollte Sauermilch werden? Deshalb ist auf beide Arten auch Anderswerden nicht angängig.

Einwand: Ist denn eine Abgrenzung (tib. mthar thug pa, niṣṭhāpana, Definition) von „leer"?

Antwort:

Wenn irgendwelches Nicht-leeres wäre, so würde auch irgendwelches Leeres sein;

Wenn irgendwelches Nicht-leeres nicht existiert, woher sollte Leeres auch existieren? (XIII. 7.)

Wenn irgendwelches Nicht-leeres existierte, so würde auch dessen Gegenteil, das Leere, irgendwie (eig. irgendwelches) existieren. Da nicht [60a] wahrgenommen wird (upagamāt), daß irgendwelches Nicht-leeres existiert, wie sollte, da dessen Gegenteil nicht existiert, das Leere auch existieren? Ferner:

Durch die Sieger (jina) ist die Leerheit als der Ausgang (niḥsaraṇa) aller Ansichten verkündet.

Deren aber die Ansicht der Leerheit ist, die werden als nicht-erreichend (sc. den Sinn der Leere) bezeichnet. (XIII. 8.)

Da durch die erhabenen Buddhas die Leerheit, weil sie das Gegenteil (pratipakṣa) aller Ansichten ist, als der Ausgang aus allen Ansichten (dṛṣṭi) verkündet ist, werden die, welche die Ansicht der Leerheit haben, als unfähig zu erreichen *[69b]* verkündet.[1] Wie

[1] Tib. „bsgrub tu mi ruṅ ba", innerhalb des śloka „bsgrub tu med

der Schädel (tib. thod pa, kapāla, mastaka) im Kopfe eines in Meditation (dhyāna) (sc. Versunkenen).

Des von dem Lehrer, dem ehrwürdigen Nāgārjuna, verfaßten Mādhyamika-Kommentars Akutobhayā der als die Prüfung der Dasheit (tattva) bezeichnete

Dreizehnte Abschnitt.

---

par", asādhya. Letzterer Form würde „unheilbar" entsprechen, indessen scheint „sgrub" in der Bedeutung von „heilen" nicht belegt zu sein.

Vierzehnter Abschnitt.

Die Vereinigung (saṃsarga).

Einwand: Die Dinge existieren eben an sich, da in der Welt Vereinigung gesehen wird.

Antwort: Oben (eig. vorhin, prāk) in der Prüfung der Sinne (indriya)[1] ist erörtert, daß bei den dreien, Sichtbarem, Sehen, (und) Seher, eine Tätigkeit (kriyā) nicht zutrifft. Weil bei diesen Anderssein (anyatva) nicht existiert, so ist jetzt zu lehren, wie wechselseitige Vereinigung nicht zutrifft. Wenn hier (gefragt wird): „Durch welche Argumentation (yukti)?", so wird geantwortet:

Zu Sehendes, Sehen, Seher: diese drei
Vereinigen sich überall nicht wechselseitig zu je zweien.
(XIV. 1.)

Zu Sehendes ist Ziel (Gegenstand, artha) des Sinnes, Sehen ist der Sinn (indriya), Seher ist das Selbst (ātman). Zu Sehendes, Sehen, Seher: diese drei vereinigen sich überall nicht wechselseitig zu je zweien. Weder vereinigt sich zu Sehendes und Sehen, noch vereinigt sich zu Sehendes und Seher, noch vereinigt sich Sehen und Seher, noch vereinigt sich zu Sehendes, Sehen[2], und Seher; wie Licht und Finsternis.

So betrachte man Leidenschaft, Leidenschaftlichen, Gegenstand der Leidenschaft (rañjanīya),
Auch die übrigen [60b] Qualen (kleśa) und die übrigen āyatanas (Sinnesgebiete) auf drei Arten. (XIV. 2.)

Wie zu Sehendes, Sehen, Seher sich überall nicht zu je zweien wechselseitig vereinigen, so vereinigen sich auch Leidenschaft, Leidenschaftlicher, Gegenstand der Leidenschaft überall nicht zu je zweien wechselseitig miteinander. Weder vereinigen sich Leidenschaft und Leidenschaftlicher, *[70a]* noch vereinigen sich Leidenschaft und

[1] Im dritten Abschnitt.

[2] „Sehen" fehlt im tib. Text und ist nach Analogie von „Leidenschaft" usw. (s. unten) zu ergänzen.

Gegenstand der Leidenschaft (rañjanīya), noch vereinigen sich Leidenschaftlicher und Gegenstand der Leidenschaft, noch vereinigen sich Leidenschaft, Leidenschaftlicher, Gegenstand der Leidenschaft. So sind auch die übrigen Qualen (kleśa), Haß usw., und die übrigen āyatanas, Ton, Hören, Hörer usw., als überall nicht zu je zweien sich wechselseitig miteinander vereinigend auf die drei Arten zu betrachten.

Einwand: Weshalb würden sich diese zu Sehendes usw. nicht wechselseitig miteinander vereinigen?

Antwort:

Wenn anderes sich mit anderem vereinigt, weil in dem zu Sehenden usw.
Jenes andere nicht existiert, deshalb ist nicht Erreichen. (XIV. 3.)

Wenn jene verschieden (andere) sind, (und) Vereinigung mit anderem angenommen (eig. gewünscht) wird, so würde, da, wenn zu Sehendes usw. logisch untersucht werden, jenes andere nicht existiert, deshalb Vereinigung nicht sein. Ferner:

Nicht nur bei zu Sehendem usw. existiert nicht Anderssein,
Was immer mit wem immer zusammen ist, (da) trifft Anderssein nicht zu. (XIV. 4.)

Nicht nur bei Sichtbarem usw. trifft Nicht-Vorhandensein von Verschiedenheit (eig. Anderssein) nicht zu, welches Ding (bhāva) immer mit welchem Dinge immer zusammen ist, (da) trifft Anderssein nicht zu. Wenn Anderssein nicht ist, geht es nicht an, daß sich irgend etwas mit irgend etwas zusammen vereinige.

Einwand: Aus welchen Gründen (yukti) geht Anderssein nicht an?

[61a] Antwort:

Anderes ist von anderem abhängig, anderes ohne anderes ist nicht von anderem anderes (d. i. verschiedenes);
Wovon was abhängig ist (d. h. wenn etwas von etwas abhängig ist), das ist nicht als von diesem verschieden (eig. anderes) angängig. (XIV. 5.)

Für was du als „anderes" eingenommen (abhiniviṣṭa) bist, das ist nur als abhängig von dem von jenem verschiedenen (eig. anderen) verschieden (eig. anders); wenn anderes nicht existiert, so wird das

Verschiedene (eig. andere) nicht *[70b]* von sich selbst verschieden (anders). Ferner: Was von (et)was abhängig [entstanden] ist, das ist nicht als von dem verschieden (eig. anders) angängig.

Einwand: Wenn anderes wäre, welcher Fehler würde dann eintreten?

Antwort:

> Wenn anderes von anderem verschieden (eig. anders) wäre, so wäre es auch ohne anderes möglich;
> Da es ohne das von dem anderen verschiedene (eig. andere) nicht existiert, existiert es nicht. (XIV. 6.)

Wenn, wovon abhängig dieses anders ist, es von diesem verschieden (eig. anders) wäre, so könnte es auch ohne jenes ein solches sein; das ist aber nicht zutreffend. Wenn aber (jemand) meint, das andere werde abhängig vom anderen ein anderes, so ist, weil ohne ein von (irgend)welchem anderen verschiedenes (eig. anderes) andere anderes nicht existiert, Verschiedenheit (eig. Andersheit) von Selbstheit nicht vorhanden; deshalb ist es eben ohne ein anderes zu erkennen (vijñeya).

Einwand: Wenn auch beim pratītya-samutpāda Verschiedenheit nicht vorhanden ist, so wird doch abhängig von dem, was im allgemeinen „Verschiedenheit (eig. Andersheit)" heißt, Verschiedenheit sein.

Antwort:

> Anderssein existiert nicht im anderen, im nicht-anderen auch existiert es nicht;
> Wenn Anderssein nicht existiert, so existiert nicht anderes oder dasselbe. (XIV. 7.)

Du sagst, daß von dem Allgemeinen, als „Anderssein" Bezeichneten, abhängig (apekṣya) dieses sich verändert (eig. anders wird). Ist es daher nicht so als abhängig entstanden (pratītya-samutpanna) bezeichnet (ukta)? Weil ferner auch das, was als Anderssein bezeichnet wird, mit Hinsicht auf die Abhängigkeit von einem Ding (bhāva) erreicht wird, so ist, weil dieses auch nicht außerhalb (anyatra) [61 b] des Dinges (bhāva) existiert, Anderssein nicht vorhanden (und daher) existieren auch nicht die zwei Erwägungen (vikalpa), daß dieses entweder anderes oder nicht-anderes ist. Ferner:

Dieses vereinigt sich nicht mit diesem, ein anderes auch vereinigt sich nicht mit anderem;

Das sich Vereinigende, das Vereinigen, der Vereiniger auch existieren nicht. (XIV. 8.)

Dieses *[71a]* vereinigt sich nicht mit diesem.

Wenn (gefragt wird): weshalb? Weil, da es eines ist, dieses sich nicht mit diesem vereinigt. Mit anderem auch vereinigt sich anderes nicht. Weshalb? Weil sie verschieden (bhinna, getrennt) sind, und auch, weil es nicht erwünscht ist oder einen Zweck hat, daß Getrenntes sich vereinigt. Weil, wenn so geprüft wird, bei den Dingen (bhāva) Vereinigung nicht zutrifft, deshalb existieren auch nicht sich Vereinigendes, Vereinigung und Vereiniger. Wie Himmelsland (nabhaḥ-pṛthivī).

Des von dem Lehrer, dem ehrwürdigen Nāgārjuna, verfaßten Mādhyamika-Kommentars Akutobhayā der als die Prüfung der Vereinigung bezeichnete

Vierzehnte Abschnitt.

Fünfzehnter Abschnitt.

Sein und Nichtsein (bhāva-abhāva).

Einwand: Die Dinge sind mit An-sich-Sein. Weil man sieht, daß sie zur Ausübung (karaṇa) verschiedener (pṛthak) Wirkungen (kriyā) fähig sind, und weil so auch das An-sich-Sein von Krug und das An-sich-Sein von Tuch aus Ursache und Bedingung (hetu-pratyaya) hervorgeht.

Antwort:

Es ist nicht richtig (yukta), daß An-sich-Sein aus Ursache und Wirkung hervorgeht.

Es ist nicht richtig, daß An-sich-Sein aus Ursache und Bedingung hervorgeht. Wenn da jemand meint: „Wenn An-sich-Sein aus Ursachen und Bedingungen hervorgeht, welcher Fehler ist dann?", so wird geantwortet:

Ein aus Ursachen und Bedingungen hervorgegangenes An-sich-Sein wäre künstlich (kṛtaka). (XV. 1.)

Wenn es aus Ursachen und Bedingungen hervorgegangen wäre, so wäre der Fehler, daß An-sich-Sein künstlich (kṛtaka, gemacht) wäre.

Einwand: Wenn An-sich-Sein künstlich wäre, was wäre dann?

Antwort:[1]

Wie wäre An-sich-Sein als „künstlich" möglich?

An-sich-Sein ist nicht künstlich und existiert nicht (als) abhängig von anderem. (XV. 2.)

[62a] Wie wäre es möglich, daß An-sich-Sein „künstlich" sei? Weil An-sich-Sein nicht gekünstelt (kṛtrima) ist und nicht von anderem abhängig ist.

Einwand: Wenn An-sich-Sein nicht existiert, so existiert doch Anderssein.

[1] Tib. irrtümlich „Einwand".

[71b] Antwort:

Wenn An-sich-Sein nicht existiert, woher wäre Anderssein (parabhāva)?

Eines anderen Dinges An-sich-Sein wird Anderssein genannt. (XV. 3.)

Wenn An-sich-Sein nicht existiert, woher sollte Anderssein sein? Weil eines anderen Dinges (bhāva) An-sich-Sein „Anderssein" (heißt) genannt wird. Wenn auch dieses An-sich-Sein geprüft wird, trifft es nicht zu; deshalb existiert auch nicht Anderssein.

Einwand: Auch ohne An-sich-Sein und Anderssein werden Dinge (bhāva) sein.

Antwort:

Ohne An-sich-Sein und Anderssein: woher (kann Sein) (bhāva) existieren?

Wenn An-sich-Sein und Anderssein existieren, wird Sein (bhāva) erreicht. (XV. 4.)

Wo wäre ein Sein (bhāva) ohne An-sich-Sein und Anderssein? Wenn (gefragt wird): weshalb? Weil, wenn An-sich-Sein und Anderssein sind, Sein (bhāva) erreicht wird.

Einwand: So ist aber doch Nichtsein (abhāva).

Antwort:

Wenn Sein nicht erreicht wird, wird Nichtsein nicht erreicht.

Eines Seins (bhāva) Anderssein nennen die Leute „Nichtsein". (XV. 5.)

Wenn ein vorausgesetztes (abhyupagata) Sein (bhāva) nicht erreicht wird, würde dann nicht auch Nichtsein nicht erreicht? Weshalb? Weil die Leute sagen, daß das Anderssein von Sein (bhāva) „Nichtsein" ist.

Einwand: Weil (gesagt wird): „Aus dem Schauen der Beschaffenheit (eig. Dasheit, tattva) des Seins (bhāva) wird Erlösung", deshalb ist auch der Dinge (bhāva) An-sich-Sein.

Antwort:

Welche eben An-sich-Sein und Anderssein, Sein und [62b] Nichtsein sehen,

Die schauen nicht der Buddhalehre Beschaffenheit (tattva). (XV. 6.)

Diejenigen, welche die vier Arten: An-sich-Sein, Anderssein,

Sein und Nichtsein sehen, die schauen nicht die Beschaffenheit (tattva) *[72a]* der Lehre des erhabenen Buddha. Ferner:

Der Erhabene, Sein und Nichtsein erörternd (eig. lehrend),
Hat im Kātyāyanāvavāda beides, Sein und Nichtsein, widerlegt. (XV. 7.)

Weil der Erhabene, Sein und Nichtsein lehrend, in dem „Kātyāyanāvavāda" genannten Sūtra beides, Sein und Nichtsein, widerlegt hat, deshalb sind die Ansichten des Seins und Nichtseins aufzugeben. Ferner:

Wenn Sein (astitva) von sich aus (raṅ bshin, prakṛtyā) wäre, so würde nicht dessen Nichtsein sein;
Daß etwas von sich aus seiendes anders wird, ist niemals angängig. (XV. 8.)

Wenn von sich aus Sein wäre, so würde dieses nicht Nichtsein werden. Weshalb? Weil es niemals zutrifft (upapadyate), daß etwas von sich aus Seiendes anders wird. Ferner:

Wenn von sich aus seiendes nicht existiert, wessen ist Anderssein?
Wenn von sich aus seiendes auch existiert, wie ist Anderssein möglich? (XV. 9.)

Wenn von sich aus seiendes nicht existiert, wessen[1] ist dieses Nichtsein? Wenn auch von sich Seiendes existiert, wie ist Anderssein möglich? Ferner:

„Es ist": das ist Ewig(keit) ergreifen, „Es ist nicht": das ist Vernichtungsansicht (uccheda-darśana).
Deshalb darf sich der Weise nicht auf Sein und Nichtsein stellen. (XV. 10.)

Da, wenn jemand an dem (Satze): „Es ist" haftet, das Greifen nach Ewig(keit) (śāśvata-graha) ist, wenn er an dem (Satze): „Es ist nicht" haftet (abhiniviśate), die Vernichtungsansicht ist, deshalb soll sich der Weise nicht auf Sein und Nichtsein stellen.

Einwand: Wie sollten die Ansichten (darśana) von Ewigkeit und Vernichtung eintreffen (prasajyete)?

Antwort:

Was mit [63a] An-sich-Sein ist, das ist, weil nicht Nichtsein ist, ewig;

[1] Schw. u. rote Ausg. „de dag gi" statt „de gaṅ gi".

„Früher war (hbyuṅ, entstand) es, jetzt ist es nicht“: so trifft Vernichtung zu. (XV. 11.)

Was durch An-sich-Sein existiert, das kann später nicht nicht-sein. Weil aber das von selbst Seiende sich nicht verändert[1], deshalb *[72b]* würde sich aus der Seinsansicht (astitva-darśana) die Ewigkeitsansicht (śāśvata-darśana) ergeben. „Dieses Ding (bhāva) war (abhūt) früher, jetzt ist es nicht“, aus dieser Ansicht, daß die Existenz eines Dinges (bhāva) vernichtet wird (nirudhyate), würde sich die Ansicht der Vernichtung (uccheda) ergeben. Weil so viele Fehler von Ansichten des Seins (astitva) und Nichtseins (nāstitva) der Dinge (bhāva) vorhanden sind, deshalb sieht der, welcher (erkennt): „Die Dinge (bhāva) sind ohne An-sich-Sein (svabhāva)“, die Wahrheit (eig. Dasheit, tattva). Da es der mittlere Weg ist, erreicht er den höchsten Sinn (paramārtha).

Des von dem Lehrer, dem ehrwürdigen Nāgārjuna, verfaßten Mādhyamika-Kommentars Akutobhayā der als die Prüfung von Sein und Nichtsein bezeichnete

Fünfzehnte Abschnitt.

[1] „ran bshin ni mi hgyur bas“.

Sechzehnter Abschnitt.

Gebundensein und Erlöstsein (bandhana-mokṣa).

Einwand: Da ohne Grundlage (āśraya) saṃsāra, nirvāṇa, Gebundensein, Erlöstsein unter allen Umständen (sarvadā) nicht möglich sind, so sind der Gestaltungen (saṃskāras) und der lebenden Wesen (sattva) saṃsāra, nirvāṇa, Gebundensein und Erlöstsein. Aus welchen Gründen (Argumenten, yukti) gelehrt wird, daß der saṃskāras und der sattvas saṃsāra, nirvāṇa, Gebundensein und Erlöstsein nicht zutrifft (upapadyate), das auch wünsche ich zu hören.

Antwort:

Wenn die saṃskāras wandern (saṃsaranti), dann wandern sie nicht als ewige.

Als nicht-ewige auch wandern sie nicht, beim sattva auch ist die gleiche Anwendung (krama). (XVI. 1.)

Wenn angenommen wird, daß die saṃskāras wandern, so wandern sie (als) ewig oder nicht ewig. Beides auch trifft nicht zu. Ewig wandern sie nun (tāvat) nicht. Wenn (gefragt wird): weshalb? Weil sie (sc. dann) bestimmt (niścita, tib. ṅes par gnas pa) wären, weil sie mit An-sich-Sein (svabhāva) wären, und weil sie sich nicht verändern würden (apariṇāma). Nicht-ewig auch wandern sie nicht. Wenn (gefragt wird): weshalb? Weil sie (sc. dann) nicht bestimmt wären, weil sie wesensleer (svabhāvaśūnya) wären [63b], und weil sie sich nicht veränderten. Wenn aber (jemand) meint, das sattva (lebende Wesen) wandere, so ist zu wissen, daß auch beim sattva dieselbe Methode (krama) anzuwenden ist.

[73a] Einwand: Das sattva, welches weder als ein und dasselbe mit, noch als verschieden von den Gruppen (skandha), Sinnesgebieten (āyatana) und Elementen (dhātu), auch nicht als ewig und nicht-ewig bezeichnet werden kann, wandert.

Antwort:

Wenn (gesagt wird): „Der pudgala (Individuum) wan-

dert", so existiert er nicht in den skandhas, āyatanas, dhātus
Fünffach gesucht: wer soll (da) wandern? (XVI. 2.)

Wenn (jemand) meint, der pudgala wandere, so trifft das in noch höherem Grade nicht zu. Weshalb? Weil er in den skandhas, āyatanas und dhātus als ein-und-derselbe mit ihnen, oder als verschieden von ihnen, oder sie als in ihm befindlich, oder er als in ihnen befindlich, oder er als mit ihnen behaftet: so auf fünf Arten gesucht, nicht existiert. Wenn er nicht ist, wer sollte wandern? Ferner:

Beim Wandern von Angenommenem (upādāna)[1] zu upādāna wäre er ohne Existenz (vibhava);
Ohne Existenz und ohne upādāna: wer wird als solcher wandern? (XVI. 3.)

Wenn angenommen wird, der pudgala (Individuum) wandere, so würde der entweder mit upādāna behaftet, oder ohne upādāna wandern. Auf beide Arten auch geht es nicht an. Ein mit upādāna Behafteter kann eben nicht wandern. Wenn (gefragt wird): weshalb? Weil, beim Wandern von (einem) upādāna zu einem andern upādāna, er in dessen Zwischenzeit (antarāle) ohne Existenz (bhava, tib. srid pa) wäre. Auch ohne upādāna wandert er nicht. Weshalb? Weil er ohne Existenz (bhava) und upādāna wäre. Wer würde ohne diese (irgend)wohin wandern?

Einwand: Da ohne Grundlage (āśraya) das nirvāṇa nicht erreicht wird, so werden saṃskāras und das [64 a] lebende Wesen (sattva) das nirvāṇa erreichen (eig. erlöschen, nirvāsyanti).

Antwort:

Daß die saṃskāras erlöschen, ist nicht irgendwie angängig.
Auch daß sattva erlischt, ist nicht irgendwie angängig. (XVI. 4.)

Wenn (eig. in dem, was) von dir eingewendet wird: „Die saṃskāras und *[73b]* sattva werden nirvāṇa erreichen", so ist hier auch von uns schon früher gelehrt, daß die saṃskāras und sattva, weil sie ohne An-sich-Sein sind, überall (sarvathā) nicht wandern können, (und) weil daher Wandern nicht angängig ist, auf welche andere Weise sollten da die saṃskāras und sattva erlöschen können?

---

[1] Die chinesische Übersetzung des Kumārajīva bietet „Körper", śarīra.

Einwand: Da ohne Grundlage (āśraya) die Vorstellung (cintā) von Gebundensein und Erlöstsein nicht möglich ist, so werden die saṃskāras und sattva beides gebunden sein und erlöst sein.

Antwort:

Die mit Entstehen und Vergehen behafteten saṃskāras werden nicht gebunden (und) werden nicht erlöst.

Wie vorhin (sc. gezeigt wurde), wird sattva auch nicht gebunden (und) nicht erlöst. (XVI. 5.)

Wenn von dir gesagt wird: „Die saṃskāras und sattva werden beides, gebunden und erlöst", so trifft hier eben nicht zu, daß die saṃskāras gebunden und erlöst werden. Weshalb? Weil sie mit Entstehen und Vergehen behaftet sind. Das sattva auch kann nicht gebunden und erlöst werden. Weshalb? Weil, wie früher, in den skandhas, āyātanas und dhātus fünffach gesucht, es nicht existiert.

Einwand: Der sattva wird, ohne (weder) als mit upādānas behaftet (noch) als frei von upādānas[1], (noch) als ein und derselbe mit, (noch) als verschieden von den upādānas bezeichnet werden zu können, gebunden.

Antwort:

Wenn upādāna gebunden ist, (dann) wird der mit upādāna Behaftete nicht gebunden.

Der von upādāna Freie ist nicht gebunden. — Welcher Zustand[2] wird gebunden? (XVI. 6.)

Wenn (jemand) meint, upādāna sei gebunden, so wird der mit upādāna Behaftete [64 b] nicht gebunden. Weshalb? Weil upādāna zweifach zutreffen würde (upādāna-dvaya-prasaṅgāt). Der von upādāna Freie auch wird nicht gebunden. Weshalb? Weil ein von upādāna Freier (und daher) Existenzloser (vibhava) *[74a]* auch nicht durch irgend etwas gebunden wird. Welcher dritte Zustand wird daher jetzt als gebunden seiend angenommen (kalpyate)? Ferner:

---

[1] Weder die Potala- noch die Pekinger Ausg. bietet die genau entsprechende tib. Übersetzung. Die erstere liest: „sems can ñe bar len pa daṅ bcas pa daṅ ñe bar len pa med pa de ñid daṅ etc.", die andere läßt „med pa" weg. Der versuchten deutschen Wiedergabe liegt die Variante der (älteren) Potala-Ausg. zugrunde, mit Beifügung von „daṅ" nach „med pa".

[2] Oder „ein in welchem Zustand Befindlicher".

Wenn vor dem Gebundenen Binden existiert, dann mag es binden;

Es existiert aber nicht. Das übrige ist durch Gegangenes, (noch) nicht Gegangenes, Gehendes gelehrt. (XVI. 7.)

Wenn vor dem gebundenen Dinge Binden existiert, so mag es das binden. Weil, wenn untersucht, dieses Binden auch vorher nicht existiert, deshalb kann upādāna nicht gebunden werden. Das übrige ist durch Gegangenes, (noch) nicht Gegangenes, Gehendes gelehrt. Wie im Gegangenen, im (noch) nicht Gegangenen, im Gehenden Gehen und Gehensanfang nicht existiert usw., so existiert auch im Gebundenen, im (noch) nicht Gebundenen, im Gebundenwerdenden nicht Binden und Bindensanfang usw.

Einwand: Erlösung existiert.

Antwort:

Der Gebundene wird eben nicht erlöst, der Nicht-gebundene auch wird nicht erlöst.

Der Gebundene wird eben nicht erlöst. Weshalb? Weil er gebunden ist. Der Nicht-Gebundene auch wird nicht erlöst. Weshalb? Weil er ohne Binden ist.

Wenn da (jemand) meint: „Wenn der Gebundene erlöst wird, welcher Fehler ist (dann)?", so ist da zu antworten:

Wenn der Gebundene erlöst würde, so wären der Gebundene und der Erlöste gleichzeitig. (XVI. 8.)

Da, wenn der Gebundene erlöst würde, der Gebundene und der Erlöste gleichzeitig wären, so ist das nicht erwünscht, da Gebundensein und Erlöstsein einander entgegengesetzt (viṣama) sind, wie Licht und Finsternis.

Einwand: Erlösung existiert, weil die, welche sich vor dem saṃsāra fürchten, [65a] manchmal denken: „Ich werde ohne upādāna vollkommen erlöschen (anupādānaḥ parinirvāsyāmi)", manchmal: „Das vollkommene Erlöschen (parinirvāṇa) wird meiner *[74b]* sein".

Antwort:

„Ich werde ohne upādāna erlöschen", „Das nirvāṇa wird meiner sein":

Die (so) erfassen, die erfassen upādāna nicht gut.[1] (XVI. 9.)

[1] Die Fassung des letzten śloka-Viertels lautet abweichend von der späteren (ed. B. B.): „ñer len legs par zin ma yin".

Welche manchmal erfassen: „Ich werde ohne upādāna völlig erlöschen", manchmal: „Das vollkommene Erlöschen (parinirvāṇa) wird meiner sein", bei diesen ist das upādāna des Erfassens von „Ich" und „mein" nicht als gutes (kuśala) Erfassen zu verstehen.

Einwand: saṃsāra und nirvāṇa existieren doch. Wenn diese auch nur bei einzelnen sind, so sind sie doch irgendwie (kimapi) nicht nicht-seiend, (und) daher existieren auch der im saṃsāra und der im nirvāṇa Befindliche.

Antwort:

Wo nirvāṇa nicht entsteht, saṃsāra auch nicht entfernt wird,

Wie ist da saṃsāra? welches nirvāṇa wird unterschieden? (XVI. 10.)

Wo im höchsten Sinne (paramārtha) nirvāṇa nicht entsteht, saṃsāra auch nicht entfernt wird, was für ein saṃsāra wird da vorgestellt? und welches nirvāṇa auch ist vorzustellen? Wenn diese (zwei) nicht sind, (dann) sind auch nicht der im saṃsāra Befindliche und der im nirvāṇa Befindliche. Wie ākāśa (leerer Raum).

Des von dem Lehrer, dem ehrwürdigen Nāgārjuna verfaßten Mādhyamika-Kommentars Akutobhayā der als die Prüfung von Gebundensein und Erlöstsein bezeichnete

Sechzehnte Abschnitt.

Siebzehnter Abschnitt.

Tat und Frucht (karma-phala).

Einwand: Es sind nicht alle Dinge (bhāva) leer; da Tat (karma) und Frucht (phala) festgestellt sind. Was ist Tat?

Eine Gesinnung, welche sich selbst gut bezähmt und gegen andere wohlwollend und [65b] freundlich ist,

Das ist dharma; das ist Same von Früchten hier und jenseitig (eig. anderswo). (XVII. 1.)

„Sich selbst gut bezähmend" wird als *[75a]* sich selbst festhalten (nirdhāraṇam) gelehrt. „Gegen andere wohlwollend" bedeutet anderen wohlwollen. „Freundlich" bedeutet: voll Freundschaft den lebenden Wesen (sattva) Gutes wünschen. Die Gesinnung solcher wird als dharma, (d. h.) als Festhalten (nirdhāraṇam) gelehrt. Dieser wird als Same von Früchten hier und anderswo bezeichnet. Und was ist er? Man sagt (āha):

Durch den höchsten Weisen werden die Taten als Gedanke (citta) und gedankenhaft (cetayitvā) verkündet;

Der Unterschied dieser Taten wird auf viele Arten dargelegt. (XVII. 2.)

Da der Unterschied dieser Taten ausführlich im Abhidharma verkündet ist, wird er, um Weitschweifigkeit fernzuhalten, hier nicht dargelegt.

Dort wird die Tat, welche als Denken bezeichnet wird, als (eine solche) des Geistes angenommen (eig. gewünscht);

Diejenige, welche als gedankenhaft (cetayitvā) bezeichnet ist, (ist eine solche) des Leibes und der Rede. (XVII. 3.)

Wenn erklärt (vyākhyāta), sind es diese. Wenn (gefragt wird): „Welche sind kurz (saṃkṣepeṇa) deren Kennzeichen?", so wird gesagt (āha):

Rede (vāk), Bewegung (viṣpanda), auch die als Nicht-äußerungen (avijñapti, eig. „nicht-erkennen-lassen") bezeichneten Unruhen (avirati),

Auch die anderen Nichtäußerungen von Ruhe (virati) werden so angenommen. (XVII. 4.)

Das aus Genuß (paribhoga) hervorgegangene Reine, das ebensolche Unreine, und Denken (cetanā):

Diese sieben dharmas werden als die Tat offenbarend (vyañjana) angenommen. (XVII. 5.)

„Rede": Tat (karma) der Rede ist von vier Arten. „Bewegung": Bewegung des Körpers ist von drei Arten. „aviraty-avijñapti (Nichterkennenlassen von Unruhe)": nachdem Ungünstiges (akuśala) sich erhoben hat, die weitere Unruhe von Körper und Rede, welche entsteht (upajāta). „Nichterkennenlassen (avijñapti)" bedeutet Nichtsein von Bewegung (viṣpanda). Die *[75b]* anderen avijñaptis von Ruhe (virati) auch werden [66a] so angenommen, d. h. nachdem Günstiges sich erhoben hat, die fernere Ruhe des Körpers und der Rede, die entstanden ist; sie wird der Unruhe entsprechend gelehrt. „Das aus Genuß hervorgegangene Reine" bedeutet: aus Genuß als dem Grunde hervorgegangen.

„Das ebensolche Unreine" bedeutet: das aus Genuß hervorgegangene.

„Denken (cetanā)" bedeutet: das Herbeiführen (abhisaṃskāra, eig. Ausbilden).

„Diese sieben dharmas werden als die Tat (karma) offenbarend angenommen" bedeutet: zusammengefaßt werden diese sieben dharmas als karma herbeiführend (abhivyañjaka, offenbar machend) gelehrt. Von diesen die Tat (karma) offenbar machenden ist das Offenbarwerden, Sichtbarwerden, Erfassen, Andeuten, daß Tat (karma) ist.

Weil so gelehrt wird, daß durch solche Taten hier und anderswo Frucht entsteht, deshalb sind, da Tat und Frucht festgestellt sind (vyavasthānāt), nicht alle dharmas leer.

Antwort:

Wenn es bis zur Zeit der Reife dauerte, so wäre dieses karma ewig.

Wenn es vergangen wäre, wie würde als Vergangenes es Frucht hervorbringen? (XVII. 6.)

Tat bringt entweder als angedauert habend (sthita) oder als vergangen Frucht hervor. Beides ist nicht angängig. Weshalb? Wenn eben die Tat bis zur Zeit der Reife andauert, so ist das, weil sie ewig wäre, nicht erwünscht. Wenn (jemand) meint, als ver-

gangen, wie könnte es dann, da Vergangenes nicht existiert, Frucht hervorbringen?

Einwand:

Die Reihe (santāna) von Sproß usw., welche aus dem Samen hervorgeht (abhipravartate),

Entsteht nicht daraus ohne den Samen. (XVII. 7.)

Indem aus dem Samen die Reihe und aus der Reihe der Samen hervorgeht,

Geht der Samen *[76a]* der Frucht vorher; deshalb ist Vernichtung, nicht Ewig(keit). (XVII. 8.)

Der Samen vergeht, [66b] indem er die Reihe von Sproß erzeugt. Die Reihe von Sproß usw. geht aus dem Samen hervor, aus dieser Reihe geht die Frucht hervor. Ohne Samen wird auch die Reihe von Sproß usw. nicht hervorgehen. Weil, indem aus dem Samen die Reihe hervorgeht, (und) aus der Reihe die Frucht hervorgeht, der Same der Frucht vorhergeht, deshalb ist nicht Vernichtung (uccheda) und nicht Ewigkeit (śāśvata). Weil, wenn der Same auf alle Art vernichtet ist, die Reihe nicht entstehen würde, aber die Reihe doch nachfolgt, deshalb ist nicht Vernichtung. Weil der Samen, wenn er vergeht, nicht feststeht, deshalb ist er auch nicht ewig. Dementsprechend:

Was Gedankenzusammenhang (citta-santāna) ist, das geht aus Denken hervor.

Daher entsteht die Frucht auch nicht ohne Gedanken. (XVII. 9.)

Weil aus dem Gedanken die Reihe, aus der Reihe die Frucht hervorgeht,

Geht die Tat (karma) der Frucht vorher; deshalb ist nicht Vernichtung (uccheda), nicht Ewigkeit. (XVII. 10.)

Der Gedankenzusammenhang, (und) was Gedanken-Tat (citta-karma) genannt wird (?): aus der aus diesem, wenn es vergeht, hervorgehenden Reihe (santāna) geht die Frucht hervor. Wenn ein denkendes Wesen (sattva) nicht ist, wird auch diese Gedankenreihe nicht hervorgehen. Weil aus dem als Tat (karma) bezeichneten Denken die Gedankenreihe hervorgeht, aus der Gedankenreihe die Frucht hervorgeht, geht Tat der Frucht vorher: deshalb sind nicht Vernichtung (uccheda) und Ewiges (śāśvata). Weil, wenn auch aus vergehendem Denken (cetaḥ) die Gedankenreihe hervorgeht, aber

doch das Denken (cetaḥ) auf jede Art nicht vergeht, deshalb ist nicht Vernichtung (uccheda); weil *[76b]* ein vergehendes Denken nicht andauert, deshalb ist es auch nicht ewig (śāśvata). Weil deshalb so die Frucht der Reihe erreicht ist, so [67a] trifft saṃsāra zu, die Fehler der Vernichtung (uccheda) und des Ewigseins (śāśvata) auch treten nicht ein (prasaṅga).

Welche sind aber die Hilfsmittel, um diesen dharma zu erreichen? Welches ist die Frucht? Hierauf sagt er (āha):

Die Mittel zur Erlangung des dharma sind die zehn hellen Tat-Wege (karma-patha),

Des dharma Frucht hier und anderswo sind die fünf Arten von Wunschtugenden (kāma-guṇa). (XVII. 11.)

Vom Erhabenen werden als Mittel zur Erreichung des dharma die zehn guten Tat-Wege gelehrt, als deren Frucht ferner hier und anderswo (d. h. jenseits, pretya) die fünf Wunschtugenden gelehrt. Das in diesem śloka Erklärte (vyākhyāta) genügt, da ein Weitergehen (d. h. größere Ausführlichkeit) nicht angebracht ist. Da so ein Mittel zur Erreichung des dharma und die Frucht des dharma gelehrt ist, deshalb trifft, wenn auch karma (Tat) und Frucht abhängig existieren, Ewig(keit) und Vernichtung (uccheda) nicht zu.

Andere sagen:

Wenn diese Annahme (kalpanā) (gemacht) würde, so wären viele große Fehler;

Daher trifft diese Annahme hier nicht zu. (XVII. 12.)

Wenn bei dir durch das Beispiel der Erreichung der Beziehung von Tat und Frucht (karma-phala-sambandha-sādhana-dṛṣṭāntena) die eine Beziehung des Zusammenhangs von Same nnd Sproß lehrende Annahme (bījāṅkura-saṃtāna-sambandha-nirdeśakā kalpanā) (gemacht) würde, so ist, weil viele große Fehler entstehen würden, diese Annahme hier nicht statthaft. Aus diesem Grunde sind die Beziehungen von Tat (karma) und Frucht (phala) hier nicht angängig. Um Überflüssiges zu vermeiden, wird es nicht ausführlich dargelegt. Wenn aber (gefragt wird), wie es zutreffend sei, so sagt er (āha):

Die Annahme (kalpanā), welche von Buddhas, Pratyekabuddhas, Śrāvakas verkündet ist,

Welche hier zutrifft, diese ist darzulegen. (XVII. 13.)

Wenn ferner (gefragt wird), welche diese ist, so sagt er (āha):

Wie Schulden und (Schuld-)Schein, so sind Tat (karma) und *[77a]* Unverlierbares (avipranāśa).

Wie Schulden, so ist die Tat (karma) auch zu betrachten; wie ein Schein, so ist das Unverlierbare zu betrachten. Wie z. B., wenn auch das Schuldengeld (ṛṇa-dhanam) auch verbraucht (bhukta) ist, durch die [67b] Existenz des Scheines für den Eigentümer des Geldes (dhanin) das Geld nicht verloren geht, (und) das Kapital (dhana-skandha) mit dem Zins (vṛddhy-anugata) weiterläuft (eig. „herankommt", āgacchati), so, wenn auch die augenblickliche (kṣaṇika) Tat (karma) vergangen ist, so ist doch, weil der aus jener als ihrem Grunde hervorgegangene als „Unverlierbares" bezeichnete dharma (Zustand) existiert, die Frucht der Tat (karma) des Täters unverlierbar (und) läuft mit der besonderen Frucht behaftet weiter (eig. kommt heran, āgacchati). Wie, wenn der Geldeigentümer (dhanin) zurückerhalten hat, der Schuldschein erloschen (nirbhukta) ist, so auch das Unverlierbare, wenn der Täter die Frucht wahrgenommen hat (anubhūta).

Das ist den Elementen nach (dhātutaḥ) vierfach.

Dieses Unverlierbare ist infolge des Unterschiedes (bheda) von sinnlichem (kāma-), formhaftem (rūpa-), formlosem (arūpa-), und ausflußlosem (anāsrava-) Element (dhātu) von vier Arten.

Von Natur aus ist es auch nicht aufgezeichnet (gleichgültig, avyākṛta). (XVII. 14.)

Weil dieses Unverlierbare auch von sich aus (prakṛtyā) nicht für Glück oder Unglück vorherbestimmt ist (avyākaraṇāt), ist es nicht aufgezeichnet (avyākṛta, tib. luṅ du ma bstan pa). Um diese Fehler zu vermeiden, ist es als von sich aus nicht aufgezeichnet festgestellt (vyavasthāpita). Da diese auch[1] aus dem Abhidharma zu erkennen sind, werden sie, um Weitschweifigkeit zu vermeiden, nicht erörtert.

Durch Aufgeben (prahāṇa) ist es nicht aufzugeben, durch Ausüben (bhāvanā) ist es [auch] aufzugeben.

Dieses Unverlierbare wird nicht durch Aufgeben von (solchem, das) durch Sehen (darśana) von Leid usw. aufzugeben ist, aufgegeben, sondern es wird durch den Weg der Ausübung (des Beschreitens, bhāvanā) im Wandern der Frucht (phala-saṅkrama) aufgegeben und durch Erzeugen von Frucht aufgegeben.

[1] Tib. „de dag las kyaṅ" anstatt „de dag kyaṅ".

Deshalb wird durch das Unverlierbare die Frucht (phala)
der Tat (krama) erzeugt. (XVII. 15.)

Weil es so durch Aufgeben von solchem, welches durch Sehen (darśana) von Leid (duḥkha) usw. aufzugeben ist, nicht aufgegeben wird, deshalb würde, obwohl, wie böse (akuśala) Tat (karma), welche durch Sehen von Leid usw. aufzugeben ist, die Tat *[77 b]* (schon) aufgegeben ist, durch das Unverlierbare (avipraṇāśa) der Taten Frucht erzeugt werden.

Wenn es (d. h. avipraṇāśa) durch Aufgeben aufgegeben
wird und mit wanderndem karma gleich wird,
Wieviele Fehler, wie Vergehen des karma, würden
dann zutreffen![1] (XVII. 16.)

Wenn das Unverlierbare (avipraṇāśa) durch Aufgeben von solchem, welches durch Sehen von Leid usw. [68 a] aufzugeben ist, aufgegeben würde, und vergehendes karma wanderte und der Gemeinschaft angehörig (nikāya-sabhāga) würde, so würden, weil Frucht von karma nicht existierte, die Fehler des Vergehens (vināśa) usw. von karma zutreffen (prasajyeran), (und daher) ist dies nicht erwünscht. Weil dieses auch ausführlicher in Abhidharma erklärt ist, wird es hier nicht erörtert. Ferner:

Wenn die Taten (karma) von gleichem Element (dhātu),
die gleichartigen (eig. gleichteiligen, sabhāga) und die ungleichartigen (eig. ungleichteiligen, visabhāga),
Sich verbinden (pradisandhau), dann entsteht eben
eines. (XVII. 17.)

Tat (karma) von gleichem Element (dhātu), von sinnlichem (kāma-), formhaftem (rūpa-), formlosem (arūpa-), ausflußlosem (anāsrava-) Element (dhātu), gute, böse, oder gleichgültige (avyākṛta), oder ausflußlose (anāsrava): was von allen gleichartigen (sabhāga) und ungleichartigen als Unverlierbares (avipraṇāśa) in dieser Geburt (tshe hdi la, asmin janmani) von jedem einzelnen karma entsteht, das entsteht eben zur Zeit der Verbindung (pratisandhi) als eines.

In diesem Leben entsteht von beiden Arten von Tat
(karma) jeweils

---

[1] Die Übersetzung der ersten śloka-Hälfte ist zweifelhaft, der Sanskrittext unsicher. Tib.: „gal te spoṅ bas spaṅ ba daṅ || las hpho [Pek. ed. hphro] ba daṅ mthun gyur na".

Dieser Unterschied; wenn auch gereift, verharrt er. (XVII. 18.)

Was in diesem Leben bei der einzelnen Tat (karma), welche entweder durch den Unterschied von Gedanken (cetanā) und Gedankenartigem (cetayitvā), oder durch den Unterschied von gut (kuśala) und böse (akuśala) von zwei Arten ist, Unverlierbares ist, das entsteht getrennt (d. h. jedes für sich). Auch bei Reifung (vipāke) verharrt es. Dieses, infolge des Reifens gleichsam vernichtet (niruddha), ist nicht bestimmt (niścita, niyata). Wenn es auch als feststehend (avasthita, festgestellt) erfaßt wird, ist es doch nicht fähig, die Frucht zu erzeugen; weil die Frucht schon erzeugt ist, wie ein getilgter (nirbhukta) *[78a]* Schuldschein.

Dieses wird durch Wandern der Frucht oder (eig. „und") durch den Tod zerstört (nirudhyate).

Dieses Unverlierbare wird durch Wandern (vyatikrama) der Frucht und durch Sterben zerstört. Das Wandern der Frucht wird durch Ausüben (bhāvanā) aufgegeben und wird durch Erzeugen von Frucht aufgegeben. „Durch den Tod": zur Zeit der Verbindung (d. h. bei der Wiedergeburt, pratisandhi) entsteht es [68b] aber als eines.

Dessen Unterschied ist als ausflußlos (anāsrava) und als ausflußbehaftet (sāsrava) zu wissen. (XVII. 19.)

Der Unterschied (vibhāga) des Unverlierbaren ist als ein zweifacher zu verstehen, infolge des Unterschiedes von ausflußloser und ausflußbehafteter Tat (karma). Deshalb, wenn so Unverlierbares existiert, werden die lebenden Wesen (prāṇin), aus mannigfacher Tat (karma) entstanden, als nach Gang (gati)[1], Geschlecht (vaṃśa), Familie (kula), Ort (deśa) und Zeit (kāla) getrennt (bhinna) (und ihre) Leiber (kāya), Sinne (indriya), Farbe (varṇa), Gestalt (ākāra), Kraft (bala), Verstand (buddhi), Neigungen (adhimukti), Anlagen (śīla), Genuß (bhoga) usw. als verschieden hervorgebracht (abhinivartante).

Als Leerheit (śunyatā), Unzerstörbarkeit (anuccheda),
Weltwanderung (saṃsāra), Unewiges (aśāśvata)
Ist der Taten (karma) Unverlierbarkeit durch den Buddha gelehrt worden. (XVII. 20.)

[1] Die sechs gatis (Gänge) sind: deva, asura, manuṣya, tiryak, preta, naraka.

Weil so Beziehung von Tat (karma) und Frucht (phala) ist, trifft auch Leerheit zu; weil die Gestaltungen (saṃskāra) an dem von den Lehrern (tīrthika) angenommenen Selbst leer sind. Vernichtung (uccheda) auch ist nicht, weil das Unverlierbare (avipraṇāśa) feststehend (niṣṭha) ist. Saṃsāra auch trifft zu, da das Merkmal der Hervorbringung (abhinivṛtti) der Gestaltungen (saṃskāra) nach dem Unterschied der (Lebens)läufe (gati-bhedena) existiert. Ewig (śāśvata) auch ist (es) nicht, weil karma zerstört (vināśa) wird. Die Taten (karma) sind auch unverlierbar (avipraṇāśa); weil der als „Unverlierbares" bezeichnete dharma durch den Buddha gelehrt ist. Deshalb ist eben diese Annahme hier *[78b]* zutreffend.

Antwort: Weil diese zwei Annahmen nicht von den Fehlern des Ewig(seins) und der Vernichtung (uccheda) usw. frei sind, deshalb sind sie nicht richtig. Wenn (gefragt wird): weshalb? Weil, wenn irgendwelches karma durch An-sich-Sein erreicht zutrifft, dann wäre dieses existierende karma entweder durch Reihenverbindung (saṃtāna-sambandha) oder durch Umfaßtsein von Unverlierbarem (avipraṇāśa-parigṛhītatvāt) auch als mit Frucht (phala) verbunden vorgestellt richtig. Wenn dieses karma nicht durch An-sich-Sein erreicht werden kann, dann (ist es), weil bei einem Substratlosen (anāśraya) diese Vorstellungen (cintā) nicht angängig sind.

Wenn (gefragt wird), wie karma nicht angängig sei, [69a] so wird geantwortet:

Weshalb karma ohne Entstehen (ist),

Deshalb ist es nicht angängig. Wenn es so nicht entstanden ist, wie wäre es angängig? Weshalb ist karma ohne Entstehen?

Antwort:

Deshalb, weil es ohne An-sich-Sein ist.

Weil karma ohne An-sich-Sein ist, deshalb ist es, weil ohne Entstehen, nicht angängig.

Einwand: karma ist eben entstanden. Weshalb? Weil vom Erhabenen gesagt ist: „Die Taten (karma) sind unverlierbar (avipraṇāśa)".

Antwort:

Weil dieses (sc. karma) nicht entstanden ist, deshalb wird es nicht verloren. (XVII. 21.)

Weil vom Erhabenen gesagt ist: „Weil karma ohne Entstehung ist, deshalb wird es nicht verloren", wird karma als unentstanden

erreicht. Wenn anders es entstanden wäre, wie wäre es unverlierbar? Wenn es aber (so) wäre, so würde auch alles Entstandene nicht vergehen (vinaśyati); weil es nicht so ist, deshalb wird, wenn auch bei Entstandenem Vergehen (vipraṇāśa) ist, bei Unenstandenem nicht Vergehen sein.

Einwand: Wenn An-sich-Sein von Tat (karma) ist, welcher Fehler wird dann sein?

Antwort:

Wenn bei Tat (karma) An-sich-Sein wäre, so würde sie ohne Zweifel ewig sein.

Wenn An-sich-Sein von karma wäre, so würde es *[79a]* ohne Zweifel ewig sein; weil das An-sich-Seiende sich nicht verändert (avikārāt). Wenn so karma ewig wäre, welcher Fehler wäre dann?

Antwort:

Tat (karma) wäre dann nicht getan (akṛta), weil Ewiges nicht getan wird. (XVII. 22.)

Wenn karma ewig wäre, so würde eintreten, daß es nicht getan wäre; weil Ewiges nicht getan wird. Wenn bei ungetanem karma Wahrnehmen (anubhava, tib. myoṅ ba) von Frucht als seiend angenommen wird, so würde auch dieser Fehler sein.

Wenn aber karma nicht getan ist, so wäre die Furcht des Erreichens von Ungetanem.

Wenn aber auch ungetanes karma Frucht erzeugte, so würde die Furcht vor dem Erreichen (abhyāgama, eig. Herankommen) von Ungetanem entstehen. Ferner:

Auch bei einem nicht in heiligem Wandel Lebenden (abrahmacaryā-vāsa) würde der Fehler zutreffen. (XVII. 23.)

Wenn auch ungetanes karma [69 b] Frucht erzeugte, so würde auch ein nicht in heiligem Wandel Stehender durch den Fehler (doṣa) des in heiligem Wandel Stehens betroffen werden (prasajyeta). Weil, wenn jemand auch nicht Erreichung von nirvāṇa bewirkende Tat (karma) getan hat, dieses existieren würde. Ferner:

Auch wäre ohne Zweifel ein Widerspruch mit allen üblichen Tätigkeiten (vyavahāra).

Wenn auch ungetanes karma Frucht erzeugen würde, so wäre zum Zwecke (sc. der Gewinnung) von Weltfrucht (loka-phala) das Beginnen des Üblichen (vyavahāra), Feldarbeit (kṛṣi), Handel (vāṇijya), Viehhüten (gorakṣā), Königsdienst (rājasevā), Ge-

bräuche (? tib. rigs pa), Handwerk (śilpa), Kunstausübung (kalābhyāsa), das, was im Sommer (eig. Regenzeit) zu tun ist, das, was im Winter und Frühling zu tun ist: diese und andere Gepflogenheiten (vyavahāra) würden ohne Zweifel aufgehoben werden (virudhyeran), weil für Täter und Nicht-Täter das Herankommen (āgamana) von Frucht zutreffen würde. Ferner:

Auch würde kein Unterschied zwischen Gutes- und Böses-Tuendem zutreffend sein. (XVII. 24.)

Wenn auch ohne getane Tat (karma) Frucht erzeugt würde, *[79b]* so würden auch nicht die Unterschiede: „Dieser tut Gutes, dieser tut Böses" angängig sein. Weil alle nicht getanen (ungeschehenen) guten und bösen Taten (karma) existieren würden, und weil auch deren Frucht erreicht werden würde. Ferner:

Dessen (scil. karma) Reifung schon gereift ist, das würde wieder und wieder reifen,

Wenn Tat (karma) deshalb, weil sie vorhanden (vyavasthita) ist, an sich (svābhāvika) wäre.[1] (XVII. 25.)

Wenn auch ungeschehenes karma Frucht erzeugte, so würde, wenn auch die Frucht dieses karma schon gereift ist, immer und immer wieder andere Reifensfrüchte (vipāka-phala) gereift werden. Weshalb? Weil, wenn karma an-sich-seiend (svabhāvena) festgestellt (vyavasthita) ist, es deshalb an sich (svabhāvena) wäre.

Einwand: Tat (karma) existiert eben, weil die Ursache (kāraṇa) von karma, die Qualen (kleśa), existieren.

Antwort:

[70a] Diese Tat (karma) ist kleśa-wesenhaft, und die Qualen (kleśa) sind nicht wirklich (tattvataḥ).

Wenn diese Qualen nicht wirklich sind, wie sollte karma durch jene bewirkt sein? (XVII. 26.)[2]

Wenn dieses karma aus den Qualen (kleśa) als Ursache entstanden ist, so sind diese Qualen, weil ohne Entstehen und ohne An-sich-Sein, und weil abhängig hervorgegangen (pratītya-samutpanna), nicht wirklich (tattvataḥ); wenn so diese kleśas nicht wahrhaftig (tattvataḥ) sind, wie könnte dann karma aus diesen kleśas ge-

[1] De yi rnam smin smin gyur pa || yaṅ daṅ yaṅ du rnam smin hgyur || gal te gaṅ phyir las gnas pa || de phyir ño bo ñid yod phyir ||.

[2] Letzter pāda: „las ni de yis ji ltar byas".

wirkt sein?[1] Da die Ursche von karma, die kleśas, ohne An-sich-Sein sind.

Einwand: Tat (karma) und die Qualen (kleśa) existieren an sich, da der kleśas Frucht, karma und Körpermerkmale (deha-lakṣaṇa), existiert, und da Frucht von karma, Körpermerkmale, existiert.

Antwort:

Tat (karma) und Qualen (kleśa) werden als *[80a]* Bedingungen der Leiber gelehrt.

Wenn diese karma und kleśas leer sind, wie sagt man da „Leib"? (XVII. 27.)

Das von dir hier Gesagte: „Tat (karma) und Qualen (kleśa) sind an sich seiend, weil deren Frucht existiert", (und) das im śāstra gelehrte, daß karma und kleśa Bedingungen der Körper sind, ist zwar konventionell (vyavahāra, üblich), aber nicht höchste Wahrheit (paramārtha). Weshalb? Weil karma und kleśas ohne An-sich-Sein sind, und weil auch deren Frucht, der Leib, ohne An-sich-Sein ist.

Einwand: karma existiert eben (tarhi), weil der Genießer (bhoktṛ) des Genusses (bhoga) dieser Frucht existiert. Wenn (gefragt wird), wie das zu verstehen sei, so sagt er (āha):

Der durch Unwissen bedeckte Mensch, mit Verlangen (tṛṣṇā) behaftet, ist der Genießer;

Er ist weder ein anderer als der Täter, noch ist er eben derselbe. (XVII. 28.)

Der Erhabene sagt in den Anavarāgra-sūtras: „Die durch Nichtwissen (avidyā) bedeckten Wesen (sattva), mit Verlangensbanden (tṛṣṇā-saṃyojana) behaftet", ebenso: „Wenn durch dich selbst diese böse Tat (karma) [70b] getan ist, so muß durch dich selbst deren Reifung wahrgenommen werden (anubhāvitavya)"; dieser ist weder ein anderer als der Täter, noch ist er eben dieser. Da er weder als identisch noch als verschieden bezeichnet werden kann, deshalb existiert eben auch die Tat (karma).

Antwort:

Weil diese Tat (karma) weder aus Bedingung entstanden,
Noch aus Nicht-Bedingung entstanden ist, deshalb existiert auch nicht der Täter. (XVII. 29.)

[1] Las daṅ ñon moṅs pa des ji ltar byas par hgyur te. „daṅ" ist zu tilgen.

Weil der Täter und so auch die Tat (karma) nicht entstanden sind, und weil der Täter widerlegt ist (niṣedhāt), und weil er nicht wesenhaft (vastutvena) existiert, existieren Tat und Täter nicht. Ferner:

Wenn Tat (karma) und Täter nicht existieren, wo ist die aus der Tat (karma) entstandene Frucht?

Wenn aber die Frucht nicht existiert, *[80b]* wo(her) wird ein Genießer sein? (XVII. 30.)

Wenn bei Prüfung weder die Tat ist, noch der Täter ist, wo ist die aus der Tat entstandene Frucht? Wenn aber die Frucht nicht existiert, woher wird denn ein Genießer sein? Da ein Grund zum Aussprechen des Wortes „Genießer" nicht vorhanden ist.

Einwand: Daß Täter, Tat (karma), Frucht, Genießer, Tat (sic) und Qualen (kleśa) nicht existieren, ist dies durchaus bestimmt (niścita)?

Antwort: Was abhängig entstanden (pratītya-samutpanna) ist, wie kann das als „existierend" oder als „nicht-existierend" bezeichnet werden? Um dieses Greifen (sich anklammern) zu entfernen (nivartaṇāya), führt er dieses Beispiel an:

Wie durch vollkommene Zauberkraft der Meister einen Zaubermenschen schafft,

Der Zaubermensch auch zaubernd einen anderen Zaubermenschen, dieser Zaubermensch auch wieder andere, (XVII. 31.)

So ist auch das vom Täter gewirkte karma gezauberartig,

Wie z. B. andere Gezauberte ein Gezauberter zaubert. (XVII. 32.)

Die Qualen (kleśa), Taten (karma), Leiber (deha), Täter und Früchte

Sind gleich einer Gandharvenstadt, ähnlich (wie) eine fata morgana, ein Traum. (XVII. 33.)

Alle dharmas (Objekte) sind so zu betrachten.

Des von dem Lehrer, dem ehrwürdigen Nāgārjuna, verfaßten Mādhyamika-Kommentars Akutobhayā der als die Prüfung von Tat (karman) und Frucht (phala) bezeichnete

Siebzehnte Abschnitt.

Achtzehnter Abschnitt.

Das Selbst und die Objekte (ātma-dharma).

[71a] Einwand: Was ist denn das Merkmal (lakṣaṇa) der Dasheit (tattva)? Auf welche Weise wird die Dasheit (tattva) vorgestellt (parikalpyate)?

Antwort: Indem das Kennzeichen von Dasheit (tattva) das Freisein von Ich (ātman) und Mein (ātmīya) ist, so wird durch Vorstellung nach Aufgeben (jener) Erwägung (yuktiṃ tyaktvā) die Dasheit (tattva) vorgestellt. Wenn gefragt wird: „wie?": so wird gesagt:

> Wenn die Gruppen (skandha) das Ich wären, so wäre es mit Entstehen und Vergehen behaftet.

Wenn die skandhas eben das Ich wären, so wäre es mit den Eigenschaften (dharma) des Entstehens und Vergehens behaftet; weil die skandhas *[81a]* mit den Eigenschaften (dharma) des Entstehens und Vergehens behaftet sind. Wenn das Ich mit den Eigenschaften des Enstehens und Vergehens behaftet wäre, so würden die Fehler des Nichtewigseins (anityatā), die es gibt, zutreffen (prasajyeran). Um aber Weitläufigkeit zu vermeiden (prapañcana-parihārārtham), werden sie nicht aufgeführt.

> Wenn von den Gruppen (skandha) verschieden, so wäre es ohne skandha-Merkmale. (XVIII. 1.)

Wenn das Ich (ātman) von den Gruppen (skandha) verschieden wäre, so wären an ihm nicht die skandha-Merkmale; weil das von den skandhas Verschiedene ewig ist. Wenn das Ich (ātman) ohne skandha-Merkmale wäre, so würden die Fehler von Unewigkeit, die es gibt, zutreffen. Das auch wird, um Weitläufigkeit zu vermeiden, nicht angeführt (udbhāvyate). Weil so, wenn überlegt (parikalpyamāne), das Ich (ātman) auf beide Weisen auch nicht angängig ist:

> Wenn das Ich (ātman) nicht existiert, woher sollte „Mein" (ātmīya) existieren?

Wenn bei Prüfung so das Ich (ātman) auf alle Arten nicht angeht, woher sollte „Mein" (ātmīya) existieren? Was dem als „Ich" (ātman) Bezeichneten (zugehörig) ist, das ist das als „Mein" (ātmīya) Bezeichnete; weil, da dieses Ich (ātman) nicht existiert, es nicht angeht zu sagen „Dieses ist jenem (zugehörig)". So ist die Nichtexistenz von „Ich" und „Mein" das Merkmal von Dasheit (tattva).

> Aus dem Erlöschen (eig. Beruhigung) von Ich und Mein (folgt) Fehlen von Ich-Vorstellung (ahaṅkāra) und Mein-Vorstellung (mamakāra). (XVIII. 2.)

Weil so das Haften (abhiniveśa) an „Ich" und „Mein" gestillt wird, so ist nicht [71 b] Ich-Vorstellung und Mein-Vorstellung. Da so abhängig vom Haften an „Ich" die Ich-Vorstellung ist, und abhängig vom Haften an „Mein" die Mein-Vorstellung ist, so existiert nicht, weil das Haften am „Ich" gestillt ist, die Ich-Vorstellung, weil das Haften an dem „Mein" gestillt ist, existiert nicht die Mein-Vorstellung.

Einwand: „Wer so die Dasheit (tattva) schaut, wird ohne Ich-Vorstellung und *[81b]* Mein-Vorstellung sein": weil der (so sagende) eben ātman (ich, Selbst) ist, so existiert, weil das Selbst existiert, auch das Selbstische (ātmīya).

Antwort:

> Wer auch ohne Ich-Vorstellung und ohne Mein-Vorstellung ist, der auch existiert nicht.
>
> Wer einen von Ich-Vorstellung und Mein-Vorstellung Freien schaut, der schaut nicht. (XVIII. 3.)

Wer als frei von Ich-Vorstellung und Mein-Vorstellung bezeichnet wird, der auch existiert nicht; weil er ohne Ich-Vorstellung und Mein-Vorstellung sieht, infolge von falschem (viparīta) Sehen am geistigen Auge beschädigt (buddhi-nayana-upahata), sieht er die Dasheit (tattva) nicht.

> Bei Innerem und Äußerem, wenn „Ich" und „Mein" geschwunden (kṣīṇa) ist,
>
> Wird Annehmen (upādāna) vernichtet (nirudhyate); wenn das zerstört ist, ist Geburt (janman) zerstört. (XVIII. 4.)

Wenn so das Haften (abhiniveśa) am Inneren als dem Selbste (Ich, ātman), und das Haften am Äußeren als dem zum Selbst gehörigen („Mein", ātmiya) geschwunden ist (kṣīṇa), so vergehen die

vier Arten von Annehmen (upādāna); wenn diese vergangen sind, schwindet (kṣaya) das Dasein (bhava); wenn das Dasein geschwunden ist, schwindet Geburt (janman); das aber ist die Frucht der Erkenntnis (avabodha) der Dasheit (tattva) der Substanzlosigkeit (nairātmya) des Individuums (pudgala), das durch das Aufgeben (vihāya) der Verderbnisverhüllung (kleśa-āvaraṇa) unterschiedene (? prabhinna, tib. rab tu phye ba), mit dem Rest der Annahmen behaftete Erlöschen (sopadhi-śeṣa-nirvāṇa). Um jetzt das Mittel der Erreichung der Frucht der Erkenntnis der Dasheit (tattva) der Substanzlosigkeit der dharmas (Objekte), das durch Aufgeben der Verhüllung des Wahrnehmbaren (jñeya-āvaraṇa) unterschiedene, von dem Rest der Annahmen freie Erlöschen (nirupadhi-śeṣa-nirvāṇa) zu lehren, wird gesagt (ucyate):

> Durch Schwinden von Tat (karma) und Qualen (kleśa) ist Erlösung (mokṣa); durch Vorstellen (vikalpataḥ) von Tat und Qualen
>
> Werden diese aus Entfaltung (prapañcāt) entfaltet (prapañcita), durch Leerheit (śūnyatā) werden sie zerstört. (XVIII. 5.)

Weil hier Tat (karma) und [72 a] Qualen (kleśa) der Grund von Geburt sind, so ist durch deren Schwinden (kṣaya) Erlösung (vimukti) von Leid, d. i. mokṣa (Erlösung). Durch diese wird der Eintritt in das Element (dhātu) des mit dem Rest von skandha behafteten nirvāṇa (sopadhi-śeṣa-nirvāṇa) gelehrt. Diese Tat (karma) und Qualen (kleśa) entstehen nämlich aus Vorstellung (vikalpa, Unterscheidung); weil sie, wenn diese existiert (eig. existieren), entstehen. *[82a]* Diese Vorstellungen (vikalpa) entstehen aber aus Entfaltung (prapañca), weil sie aus der Entfaltung, die durch das Haften an der konventionellen Wahrheit gekennzeichnet ist (vyavahāra-satya-abhiniveśa-lakṣaṇāt prapañcāt), entstehen. Entfaltung (prapañca) aber wird durch Leerheit zerstört, weil sie durch die Erkenntnis (avabodha) des Merkmals (lakṣaṇa) der Substanzlosigkeit (nairātmiya) der dharmas (Objekte) zerstört wird. Hierdurch ist aber der Eintritt in das Element des von dem Reste der skandhas freien Erlöschens (nirupadhi-śeṣa-nirvāṇa-dhātu) gelehrt.

Einwand: Das Selbst (ātman) ist eben wirklich, weil vom Erhabenen das Selbst (ātman) als existierend verkündet (upavarṇita) worden ist.

Antwort:

„Selbst (ātman)" auch wird erkennen gelehrt, „Nicht-Selbst (anātman)" auch wird gelehrt.

Von den Buddhas wird aber Nichtsein von irgendwelchem Selbst und Nicht-Selbst gelehrt. (XVIII. 6.)

Die erhabenen (bhagavat) Buddhas, Kenner des Herzens (āśaya, Sinn) und der Rückstände (anuśaya) der lebenden Wesen (sattva), diese und jene zu Belehrenden (vineya) wahrhaftig (samyak) erschauend, lehren bei zu Unterweisenden (vineya), bei denen die Ansicht entsteht: „Diese Welt existiert nicht", „Die jenseitige (para) Welt existiert nicht", „Es gibt keine zufällige (aupapāduka[1]) Geburt lebender Wesen (sattva)", um deren Ansicht von anātman (Nicht-Selbst) zu widerlegen (pratiṣedhārtham), einesteils (eig. „auch") „ātman" kennen; bei zu Unterweisenden (vineya), bei denen die Ansicht entsteht: „Das ‚Selbst' (ātman) genannte, welches als Täter von guter und böser Tat (karma) und als Genießer von deren Frucht als Gebundener und als Erlöster gelehrt wird, existiert irgendwie (kaścit)", um deren Ansicht eines Selbstes zu widerlegen, lehren sie andererseits (eig. „auch") anātman (Nicht-Selbst). Den guten Schülern, welche die Gesamtheit guter Anlagen (eig. Wurzeln) zum Reifen gebracht haben (kuśala-mūla-sāmagrī-paripakva), fähig, den Strom des Daseins (bhava) zu durchqueren, [72b] Behälter der Mitteilung des höchsten Sinnes (paramārtha-kathā-bhājana-bhūta), wird gelehrt: „Irgendwelches Selbst (ātman) und Nicht-Selbst (anātman) existiert nicht". Oder aber (athavā), bei anderer Überlegung, während einzelne Lehrer (tīrthika) annehmen, daß die Gestaltungen (saṃskāra), ohne Selbst (anātman), entweder *[82b]* in jedem Augenblick mit Vergehen behaftet (prati-kṣaṇa-vināśvara), oder in anderer Zeit befindlich (vyavasthita), falls sie ohne Selbst (ātman) sind, ohne Tat (karma) und Frucht sind, nehmen sie, sich fürchtend[2], einerseits (eig. „auch") ein Selbst (ātman) an. Andere, welche aus der Beweisführung (yukti): „Dies ist nur die Vereinigung von Leib, Sinnen und Geist (śarīra-indriya-buddhi-sāmagrī); hierin ist das aus Ursache und Frucht erschlossene (kalpita) Selbst (ātman) nicht an sich (svabhāvataḥ); bei diesen als lebende Wesen (sattva) gerechneten

[1] Vgl. Childers Pali dict. sub opapātiko.

[2] Fälschlich „hjig par gyur pa dag gis" statt „hjigs" etc.

Gestaltungen (saṃskāra), nicht bestimmt (aniṣṭhita), nicht festgestellt (asthāpita), ist auch nicht Wandern (saṃsāra) angängig" durch Beziehung von Ursache und Folge verblendet sind (hetu-phala-sambandha-mohita), lehren andrerseits (eig. „auch") „anātman (Nicht-Selbst)". Die erhabenen Buddhas aber, alle dharmas (Objekte) erkennend, unmittelbar wahrnehmend (aparokṣa), lehren das Nichtsein von irgendwelchem Selbst (ātman) und Nichtselbst (anātman).

Einwand: Wenn (eig. „was") gesagt wird: „Die Entfaltung (prapañca) wird durch Leerheit zerstört", was ist da für ein Beweisgrund (yukti)?

Antwort:

Das zu Benennende ist beseitigt (nivṛtta, widerlegt).

Dadurch, daß die durch Wörter zu benennenden Dinge (artha), Krug, Tuch, Wagen usw. durch Leerheit geschaut werden, wird die Entfaltung (prapañca) zerstört. Durch die Vorstellung von zu Benennendem entsteht aus Übertragung (adhyāropa) unermeßliche (aprameya) Entfaltung (prapañca), die ihrem Wesen nach Benennung ist (abhidhānātmaka); die durch Wesensabsonderung (? svabhāva-praviveka, tib. ṅo bo ñid rab tu dben pa) gekennzeichnete Leerheit wie den ākāśa (Raum) durch das Verfahren des Nichtvorstellens (asākṣātkriyā-vidhinā) sich vorstellend, sieht er alle Dinge (bhāva) als nicht-benennbar (anabhidhātavya); weil die mit Benennung identische (abhidhānātmaka) Entfaltung (prapañca) zerstört ist.

Wenn (gefragt wird), wie ferner dieses zu Bezeichnende entfernt wird (nivartate), so wird geantwortet:

Durch Entfernung des Gegenstandes des Denkens (citta-gocara).

Durch das Schauen der Gegenstände des Denkens, Erscheinung (rūpa) usw., als ohne An-sich-Sein (asvabhāvatvena) wird das zu Benennende entfernt; weil dieses auch [73 a] im höchsten Sinne nicht erreicht wird. Wenn hier *[83 a]* das der Wahrhaftigkeit entsprechende (yathābhūta) Schauen erreicht ist, (und) bei Entfernung des zu Benennenden die Erkenntnis des höchsten Sinnes (paramārtha-jñana) erreicht ist, wird der Gegenstand (eig. Weidegebiet) des Denkens (citta-gocara) entfernt.

Wenn (gefragt wird), wie ferner dieses Gebiet des Denkens (citta-gocara) entfernt wird, so wird geantwortet:

Die nicht entstandene und nicht vergangene Objektivität (dharmatā) ist dem nirvāṇa gleich. (XVIII. 7.)

Durch die Erkenntnis, daß die unentstandene und nicht zerstörte (niruddha) Objektivität (dharmatā) des Gedankenbereiches (cittagocara), rūpa (Erscheinung) usw., dem nirvāṇa gleich ist, wird der Gedankenbereich beseitigt (nivṛtta).

Einwand: Wenn im höchsten Sinne aller Dinge (bhāva) Beschaffenheit als unentstanden und nicht zerstört (anutpanna-aniruddha-dharmatā) dem nirvāṇa gleich ist, wie ist das Verfahren der weltüblichen Lehre (loka-vyavahāreṇa nirdeśa-vidhi)?

Antwort:

Alles ist tatsächlich (tathya), ist nicht-tatsächlich, ist tatsächlich und nicht-tatsächlich,

Ist weder tatsächlich noch nicht-tatsächlich: das ist die den Buddhas gemäße Lehre. (XVIII. 8.)

„Alles ist tatsächlich", weil die Sinnesgebiete (āyatana) wie Auge usw. und die Gegenstände (viśaya) wie rūpa (Erscheinung, Stoff) usw. mit der gewöhnlichen Wahrheit (vyavahāra-satya) nicht im Widerspruch sind. „Ist nicht-tatsächlich", weil im höchsten Sinne (paramārthena) das abhängig Entstandene (pratītya-samutpanna) wie ein Trug seinem An-sich-Sein nach (svabhāvāt) nicht erreicht wird; weil es nicht so, wie es erscheint, ist. „Ist nicht tatsächlich und nicht-tatsächlich", weil mit Hinsicht (apekṣatvāt) auf das Verfahren (vidhi) beider Wahrheiten. „Ist weder tatsächlich noch nicht-tatsächlich", weil zur Zeit der vollendeten Einsicht (abhisamaya-kāle) die Yogins überall (sarvathā) aller dharmas (Objekte) Dasheit (tattva, schlechthinige Beschaffenheit) nicht vorstellen.

Oder aber (athavā) „Alles ist tatsächlich": Durch den Erhabenen sind zum Zwecke des Aufgebens (prahāṇārtham) der Qualenumhüllung (kleśa-āvaraṇa) die inneren und äußeren Sinngebiete (āyatanas) als frei von Ich (ātman) und Mein (ātmīya) gekennzeichnet (und) bewegungslos (acala) zu wissen (veditavya) gelehrt worden. „Ist nicht-tatsächlich": weil das durch Bewußtsein (vijñāna) gekennzeichnete (lakṣaṇa) Selbst (ātman) durch das Verbundensein mit Selbst (ātma-anugatatvāt), und [73 b] weil zum Selbst Gehöriges ist (ātmīya-bhāvāt), als Täter bezeichnet wird, *[83b]* ist Hören (śravaṇa), Denken (manana, cintanā), Ausüben (bhāvanā). „Ist tatsächlich und nicht-tatsächlich": ist mit Hinsicht auf den weltlichen und lehr(haften)

Gebrauch (loka-śāstra-vyavahāra-apekṣaṃ). „Ist weder tatsächlich noch nicht-tatsächlich": weil nach dem Verfahren des höchsten Sinnes (paramārtha-vidhinā) alle dharmas (Objekte) ohne Entstehen sind (und) zum Gegenstand (viśaya) der Erkenntnis (jñāna) mit Überlegung und ohne Überlegung (savikalpa-avikalpa) werden, so ist, was nach Art der Dinge (bhāva-vidhinā) als nicht-tatsächlich vorgestellt wird und was als tatsächlich vorgestellt wird, nicht so. „Das ist Buddhalehre": Das Lehrverfahren (śāsana-pravṛtti), um durch diese vier Arten von Sätzen (krama, eig. Schritt) das Ziel (artha) der lebenden Wesen (sattva) völlig (samyak) zu erreichen, ist des erhabenen Buddha Lehre. Hierdurch wird den mannigfaltigen (bahuprakāra) Scharen von Schülern (śiṣya), entsprechend (vaśena) den Fähigkeiten (indriya, eig. Sinn), dem Verstand (āśaya), den Rückständen (anuśaya) und der Zeit, der Weg zum Himmel und völliger Befreiung (svargāpavarga-mārga) ohne Verkehrtheit (aviparīta) durch gemäße Lehre (anuśāsanena) gelehrt.

Einwand: Welches ist das Kennzeichen der Dasheit (tattva-lakṣaṇa)?

Antwort:

> Nicht von anderem abhängig (eig. von anderem aus erkannt), still (erloschen, śānta), durch Entfaltungen (prapañca) nicht entfaltet,
>
> Ohne Unterscheidung, nicht vielheitlich, das ist das Kennzeichen der Lehre. (XVIII. 9.)

„Von anderm aus nicht erkannt werdend": von anderem aus wird es nicht erkannt; ohne Überlieferung (āgama) selbst offenbar werdend, durch sich selbst selbst gewußt werdend (tib. bdag ñid kyis raṅ rigs par bya ba, svayam adhigantavya): das ist der Sinn. „Still": weil ohne An-sich-Sein (svabhāva) (und) weil es in dem Gebiete (deśa) der Wesensunterschiede (svabhāva-viśeṣa) nicht Gegenstand (eig. Bereich, gocara, viśaya) der Unterscheidung (vikalpa) ist. „Durch Entfaltungen nicht entfaltet": weil die durch Gerede (abhilapanatā) gekennzeichnete Entfaltung beruhigt ist (upaśamāt). „Ohne Unterscheidung (nirvikalpa)": weil infolge von Nicht-Erscheinen (anābhāsatvena) nicht unterschieden wird: „Dieses und Jenes". „Nicht vielheitlich (anānārtha)": [74a] da die Beschaffenheit der Objekte (dharmatā) von einem Geschmack ist (ekarasatvāt), ist kein Unterschied der Bedeutung (artha-bheda).

Oder (athavā): Weil Unterscheidung *[84a]* nicht ist, deshalb wird durch Entfaltungen nicht entfaltet. Weil durch Entfaltungen nicht entfaltet wird, deshalb ist Stille (śānta). Weil Stille ist, deshalb ist nicht Vielheit (anānārtha). Weil Vielheit nicht ist, deshalb wird nicht von anderem aus erkannt (a-para-pratyaya): so wird die Bedeutung (paryāya) durch Worte erläutert.

Das ist das Kennzeichen der Dasheit (tattva). Ein anderes Kennzeichen der Dasheit (tattva) ist dieses:

Wenn etwas abhängig von etwas entsteht, so ist es nicht eben dieses,

Auch ist es nicht davon verschieden; deshalb ist es nicht abgeschnitten, auch nicht ewig. (XVIII. 10.)

Wenn so etwas abhängig von etwas entsteht, so ist es weder eben dieses, noch ist es davon verschieden; daher ist es weder abgeschnitten noch ewig. Durch diese Überlegung (kalpanā) wird es als nicht-einheitlich, als nicht-vielheitlich, als nicht-abgeschnitten und als nicht-ewig gelehrt.

Nicht-einheitlich, nicht-vielheitlich, nicht-abgeschnitten, nicht-ewig:

Das ist des Buddha, des Weltbeherrschers, Lehr-Ambrosia. (XVIII. 11.)

So ist das den Weg zum Himmel (svarga) und höchster Vollendung (apavarga) eröffnende Nicht-Einheitliche, Nicht-Vielheitliche, Nicht-Abgeschnittene, Nicht-Ewige die äußerst tiefe Wahrheit des höchsten Sinnes (atigambhīra-paramārtha-tattva), die Ursache (kāraṇa) der Erreichung der Stufe (pada) der Lehr-Ambrosia (śāsanāmṛta) des Weltbeherrschers, des erhabenen Buddha.

Wenn vollendete Buddhas (sambuddha) nicht erstehen, die Hörer (śrāvaka) auch schwinden,

Dann tritt aus Beziehungslosigkeit (asaṃsarga) die Kenntnis (jñāna) der Einzelbuddhas (pratyeka-buddha) hervor. (XVIII. 12.)

Wenn die Hörer (śrāvaka) sich nicht bemühen (abhyasta), so ist entweder ein Nicht-Entstehen von vollendeten Buddhas (sambuddha), oder ein Schwinden der Hörer (śrāvaka); wenn dann auch Beziehungslosigkeit vorhanden ist, so entsteht infolge von deren vorangehenden Bemühung der Einzelbuddhas Wissen (pratyekabuddha-jñāna), von anderem [74b] unabhängig (a-para-pratyaya, eig. von

anderem aus nicht zu erkennen), lediglich aus Abhängigkeit von Nicht-Beachten (anupāsanā-mātra-pratyayāt). Deshalb ist diese Ambrosia (amṛta) der Lehre, weil sie für die Erreichenden (sādhaka) in diesem und *[84b]* im späteren Leben (janman) das Erreichen der Stufe (pada) des amṛta bewirkt, durch die für sich selbst Gutes Wünschenden vermittelst des Seiles des Denkens (citta) zu erreichen.

Des von dem Lehrer, dem ehrwürdigen Nāgārjuna, verfaßten Mādhyamika-Kommentars Akutobhayā der als die Prüfung von Selbst (ātman) und Objekt (dharma) bezeichnete

Achzehnte Abschnitt.

Neunzehnter Abschnitt.

Die Zeit (kāla).

Einwand: Die Zeit existiert; sie auch wird mit Beziehung (sāpekṣika) erreicht, das Gegenwärtige und Zukünftige mit Beziehung (apekṣya) auf das Vergangene, das Vergangene und Zukünftige mit Beziehung auf das Gegenwärtige, das Gegenwärtige und das Vergangene mit Beziehung auf das Zukünftige. So sind auch Oberes (uttama), Unteres (adhama) und Mittleres (madhyama) usw. und Dinge (bhāva) wie Eines usw. nach dieser Methode (krama) zu verstehen.

Antwort:

Wenn Gegenwärtiges und Zukünftiges von Vergangenem abhängig wären,
So wären Gegenwärtiges und Zukünftiges in vergangener Zeit. (XIX. 1.)

Wenn gegenwärtige und zukünftige Zeit von vergangener Zeit abhängig wären, so würden die gegenwärtige und die zukünftige Zeit in der vergangenen Zeit sein. Weshalb? Weil, wenn diese beide in jener wären, Abhängigkeit möglich wäre. Da das auch nicht zutrifft, deshalb ist es nicht richtig, wenn gesagt wird: „Die gegenwärtige und die zukünftige Zeit werden von vergangener Zeit abhängig erreicht".

Einwand: Gegenwärtiges und Zukünftiges existieren nicht in der vergangenen Zeit, vielmehr werden sie abhängig von dieser erreicht.

Antwort:

Wie wären Gegenwärtiges und Zukünftiges von jener abhängig,
Wenn Gegenwärtiges und Zukünftiges nicht in jener wären? (XIX. 2.)

[75a] Wenn Gegenwärtiges und Zukünftiges nicht in jener vergangenen Zeit wären, wie könnten gegenwärtige und zukünftige Zeit, ohne in jener zu sein, *[85a]* von jener abhängig sein? Weshalb?

Weil nur, wenn sie zu dreien (tridhā) vereinigt sind (sāmagryām), Abhängigkeit (apekṣā) angängig ist.

Einwand: Gegenwärtiges und Zukünftiges werden eben von Vergangenem unabhängig erreicht.

Antwort:

Von Vergangenem unabhängig werden diese beide auch nicht erreicht.

Von vergangener Zeit unabhängig auch werden die zwei Zeiten der Gegenwart und der Zukunft nicht von sich selbst aus (svataḥ) erreicht.

Deshalb existieren auch nicht das Gegenwärtige und das Zukünftige. (XIX. 3.)

Weil so, da Gegenwärtiges und Zukünftiges nicht in vergangener Zeit existieren, sie nicht als abhängig möglich sind, diese beiden auch nicht unabhängig von Vergangenem erreicht werden, deshalb existieren auch nicht gegenwärtige und zukünftige Zeit.

Auf eben diese Weise (krama) sind auch die übrigen zwei umgekehrt (parivartaka),

Oberes, Unteres, Mittleres usw., Eines usw. zu verstehen. (XIX. 4.)

Durch eben diese Art von Methode (Verfahren, krama), sind umgekehrt die zwei übrigen Zeiten, Oberes, Unteres, Mittleres usw., eines, zwei, viele usw. auch zu verstehen.

Einwand: Die Zeit existiert eben auch unabhängig, weil sie mit den (Zeit)maßen eines kṣaṇa (8/5 Sek.), lava (8/5 Min.)[1] muhūrta (48 Min.)[1], Nacht, Tag, pakṣa (Halbmonat), Monat (māsa), Jahreszeit (ṛtu), Halbjahr (tib. nur ba, ayana), Jahr (saṃvatsara) usw. behaftet ist.

Antwort:

Unstäte (asthita) Zeit wird nicht erfaßt; da irgendwelche zu erfassende Zeit

Nicht stät (sthita) ist, wie wird nicht erfaßte Zeit wahrgenommen? (XIX. 5.)

Bei einem unstäten Ding wird nicht irgendwie Zeit erfaßt; irgendein von dem Dinge (bhāva) verschiedener dharma (Objekt), durch welchen [75 b] diese Zeit in ihrem An-sich-Sein (svabhāva) zu erfassen wäre, existiert auch nicht als stäter (sthita); *[85b]* wie

[1] Über diese Zeitmaße vgl. Abhidharma-kośa III. 87, 88.

wird daher eine nicht erfaßte Zeit wahrgenommen? Deshalb ist nicht irgendwelcher „Zeit" genannte Zustand (bhāva) angängig.

Einwand: Es existiert doch Zeit; da die Vorstellungen (kalpanā) „früher", „später", „ungleichzeitig", „lange", „kurz" usw. existieren.

Antwort:

Wenn Zeit von Sein (bhāva) abhängig ist, wo ist Zeit ohne Sein?

Wenn irgendwelches Sein nicht existiert, wo wird Zeit sein? (XIX. 6.)

Wenn Zeit abhängig von Sein ist, wie (eig. wo) wird Zeit ohne ein Sein (bhāva) sein? Weshalb? Weil schon gelehrt ist: „Irgendwelches Sein (Ding) ist nicht angängig". Wenn nicht irgendwelches Sein existiert, woher wird Zeit sein? Wie ein Feuerrad (alāta-cakra).

Des von dem Lehrer, dem ehrwürdigen Nāgārjuna, verfaßten Mādhyamika-Kommentars Akutobhayā der als die Prüfung der Zeit bezeichnete

Neunzehnte Abschnitt.

Zwanzigster Abschnitt.

Grund und Folge (hetu-phala).

Einwand: Die Zeit existiert eben, weil die Folge (phala) aus Zeit und der Vereinigung von Grund und Bedingung (hetu-pratyaya-sāmagrī) erreicht wird. Daher ist sowohl die Vereinigung (sāmagrī) als auch die hieraus entstandene Folge.

Antwort:

Wenn die Folge aus der Vereinigung von Grund und Bedingungen entsteht
Und in der Vereinigung existiert, wie entsteht sie aus der Vereinigung? (XX. 1.)

Wenn aus der Vereinigung von Grund und Bedingungen die Folge entstände, (und) in dieser Vereinigung diese Folge existierte, wie würde diese existierende Folge aus dieser Vereinigung entstehen? Das ist nicht richtig (yukta). Weshalb? Weil Entstehen eines Existierenden nicht angängig ist.

Einwand: Wenn auch in der Vereinigung von Grund und Bedingungen die Frucht (phala) nicht existiert, so entsteht sie doch daraus.

Antwort:

Wenn die Folge aus der Vereinigung von Grund und Bedingungen entsteht
(Und) in der Vereinigung nicht existiert, wie [76a] entsteht sie aus der Vereinigung? (XX. 2.)

Wenn aus der Vereinigung von Grund und Bedingungen *[86a]* die Folge entstände, (und) in dieser Vereinigung diese Folge nicht existierte, wie würde diese nicht existierende Folge aus dieser Vereinigung entstehen? Das ist nicht richtig. Weshalb? Weil Entstehen von Nicht-Existierendem nicht angängig ist. Ferner:

Wenn in der Vereinigung von Grund und Bedingungen die Folge existierte,

So würde sie in der Vereinigung erfaßt werden; in der Vereinigung wird sie (aber) nicht erfaßt. (XX. 3.)

Wenn in der Vereinigung von Grund und Bedingungen diese Folge existierte, so würde diese in dieser Vereinigung existierende Folge, wie durch das Auge rūpa (visuelle Erscheinung) gesehen wird, durch den Verstand (manas) die Objekte (dharma) erfaßt werden usw. (tib. bar dag, eig. „bis einschließlich"), erfaßt werden können. Da sie in der Vereinigung nicht erfaßt wird, deshalb ist (der Satz): „In der Vereinigung existiert diese Folge" nicht richtig. Ferner:

Wenn in der Vereinigung von Grund und Bedingungen die Folge nicht existierte,

So wären die Gründe (Ursachen) und die Bedingungen den Nicht-Grund-und-Bedingungen gleich. (XX. 4.)

Wenn in der Vereinigung von Grund und Bedingungen diese Folge nicht existierte, so wären die Gründe und Bedingungen den Nicht-Grund-und-Bedingungen gleich; das ist aber nicht erwünscht. Deshalb ist (der Satz): „In der Vereinigung nicht existierende Folge entsteht" nicht richtig.

Einwand: Da der Grund, nachdem er den Grund zur Folge abgegeben hat, vergeht, deshalb ist, wenn auch in der Vereinigung die Folge nicht existiert, die Folge mit Grund behaftet, (und daher) sind auch nicht die angeführten Fehler.

Antwort:

Wenn der Grund, nachdem er der Folge den Grund abgegeben hat, verginge,

So wäre des abgegebenen und des vergangenen Grundes zweifaches Wesen (ātmadvaya). (XX. 5.)

Wenn der Grund, nachdem er der Folge den Grund abgegeben hat, verginge, so wäre, was abgegeben ist, und was vergangen ist, zweifaches Wesen des Grundes, (und daher) [76 b] ist das auch nicht *[86b]* zutreffend. Deshalb ist (der Satz): „Nachdem der Grund den Grund zur Folge abgegeben hat, vergeht er" nicht richtig.

Einwand: Wenn auch der Grund, nachdem er den Grund zur Folge abgegeben hat, nicht vergeht, so entsteht unmittelbar nach (anantaram) dem Vergehen des Grundes die Folge.

Antwort:

Wenn der Grund, ohne der Folge den Grund abgegeben zu haben, verginge,

So wäre die nach dem Vergehen des Grundes entstandene Folge ohne Grund. (XX. 6.)

Wenn der Grund, ohne der Folge den Grund abgegeben zu haben, verginge, so wäre die nach dem Vergehen des Grundes entstandene Folge ohne Grund, (daher) ist das nicht erwünscht. Deshalb ist (der Satz): „Der Grund vergeht, ohne den Grund zur Folge abgegeben zu haben" nicht richtig.

Einwand: Die Folge entsteht gleichzeitig mit der Vereinigung.

Antwort:

Wenn zusammen mit der Vereinigung die Folge auch entstände,

So würde das Erzeugende und das Erzeugte zu einer Zeit zutreffen. (XX. 7.)

Wenn die Vereinigung und die Folge eben zusammen entständen, so würde das Erzeugende, nämlich die Vereinigung, mit dem Erzeugten, nämlich der Folge, wie Vater und Sohn, zu einer Zeit entstehen, das ist aber nicht erwünscht. Deshalb ist (der Satz): „Die Folge entsteht zusammen mit der Vereinigung" nicht richtig.

Einwand: Die Folge existiert vor der Vereinigung; sie wird später durch die entstandene Vereinigung entfaltet (abhivyajyate, offenbart), wie durch das Licht der Krug.

Antwort:

Wenn vor der Vereinigung die Folge entstanden wäre,

So würde, obwohl Grund und Bedingungen nicht existieren, die Folge grundlos entstehen. (XX. 8.)

Wenn vor der Vereinigung die Folge entstanden wäre, so würde ohne Grund und Bedingungen die Folge grundlos entstehen; das ist aber nicht erwünscht, weil ein großer Fehler zutreffen würde (prasaṅgāt). Deshalb ist (der Satz): „Die Folge existiert *[87a]* vor der Vereinigung" [77a] nicht richtig.

Einwand: Der Grund, ohne das Wesen (svabhāva) des Grundes aufzugeben (aprahāya), verharrt (sthita) nach seinem Vergehen als Wesen der Folge (phala-ātmatvena). Aus der Veränderung (pariṇāma) des Grundes wird die Folge herbeigeführt (eig. erreicht, sidhyati).

Antwort:

Wenn nach dem Vergehen des Grundes in der Folge der Grund wanderte,

So würde der vorher entstandene Grund wiederum entstehen. (XX. 9.)

Wenn der Grund, ohne das Wesen des Grundes aufgegeben zu haben, nach dem Vergehen als Wesen der Folge verharrte (sthita), und der Grund infolge von Veränderung als Folge erreicht würde[1], so würde, wenn auch der Grund wanderte, er nicht entstehen. Ferner würde hier von dem zweifach vorgestellten Grunde, dem zusammen entstandenen und dem früher entstandenen, der früher entstandene Grund auch nochmals entstehen.

Einwand: Die Folge, vorher existierend, wird durch den vergangenen Grund erzeugt.

Antwort:

Wie erzeugt Vergangenes, Untergegangenes, erzeugte Folge?

Auf welche Weise würde vergangener (niruddha), untergegangener (astaṃgata) Grund (schon) erzeugte Folge erzeugen?

Einwand: Vorher existierende Folge wird eben durch verharrenden (sthita) Grund erzeugt.

Antwort:

Wie würde auch ein mit Folge verbundener (tib. hbrel pa, vṛta, umhüllt) Grund verharrend (sthita) erzeugen? (XX. 10.)

Auf welche Weise (vidhi) würde ein mit Folge verbundener, dauernder Grund auch Folge erzeugen?

Einwand: Der nicht mit Folge verbundene Grund erzeugt Folge.

Antwort:

Wenn er aber nicht mit Folge verbunden ist, welche Folge sollte er erzeugen?

Wenn aber der Grund nicht mit Folge verbunden ist, welche Folge würde er erzeugen? Weshalb? Weil (noch) nicht entstandene Folge, vorher nicht existierend, nicht mit Grund verbunden ist. Ferner:

Die Folge sehend und nicht sehend, erzeugt der Grund nicht die Folge. (XX. 11.)

Indem der Gesichtssinn (cakṣur-indriya) der Grund des Gesichtsbewußtseins [77b] (cakṣur-vijñāna) ist, so erzeugt jener entweder

[1] Nach der Peking-Ausg.; Potala-Ausg.: „zur Folge würde".

[87b] durch Sehen von rūpa (visuelle Erscheinung) das Gesichtsbewußtsein, oder ohne zu sehen erzeugt er es. Beides auch ist nicht angängig. Wenn (gefragt wird): Weshalb? Weil bei Sehen Zwecklosigkeit wäre, und bei Nichtsehen Beziehungslosigkeit wäre.

Einwand: Durch den Grund wird eben die Folge erzeugt, weil er Grund der Folge ist.

Antwort:

Wenn der Grund die Folge erzeugte, so würde er sie durch Zusammentreffen (saṃgamana, tib. phrad pa) erreichen. Zusammentreffen von Folge und Grund ist aber niemals angängig. Weshalb?

Zusammentreffen von vergangener Folge mit vergangenem, (noch) nicht entstandenem, entstandenem Grund
Ist niemals vorhanden. (XX. 12.)

Zusammentreffen (saṅgati) vergangener Folge mit vergangenem und (noch) nicht entstandenem Grund existiert nicht irgendwann; da von Vergangenem und (noch-) nicht-Vergangenem (d. i. Zukünftigem) Folge und Grund nicht existieren. Zusammentreffen von vergangener Folge mit entstandenem Grund auch existiert nicht, weil die Folge nicht existiert.

Zusammentreffen von unentstandener Folge mit unentstandenem, vergangenem, entstandenem Grund
Ist niemals vorhanden. (XX. 13.)

Zusammentreffen von (noch) nicht entstandener Folge mit (noch) nicht entstandenem und vergangenem Grund ist niemals vorhanden, weil vergangene und zukünftige (noch nicht vergangene) Folge und Grund nicht existieren. Zusammentreffen von nicht entstandener Folge mit nicht existierendem (sic!) Grund ist niemals vorhanden, weil Folge nicht existiert.

Zusammentreffen von entstandener Folge mit entstandenem, (noch) nicht entstandenem, vergangenem Grund
Ist niemals vorhanden. (XX. 14.)

Zusammentreffen von entstandener Folge mit entstandenem Grund ist niemals vorhanden, weil es ein Widerspruch (pratiṣedha) ist, daß beide, Grund und Folge, zu einer Zeit entstehen.

Zusammentreffen von entstandener Folge mit (noch) nicht entstandenem und vergangenem Grund auch ist niemals vorhanden, weil Gründe von Vergangenem und Zukünftigem nicht Gründe sind. So ist [78a] Zusammentreffen von Grund und Folge der drei

Zeiten *[88a]* niemals vorhanden; deshalb ist, was gesagt wird: „Der Grund erzeugt die Folge, weil (er) Grund und Folge ist", nicht richtig.

Wenn Zusammentreffen nicht existiert, wie erzeugt der Grund die Folge?

Wegen Nichtvorhandenseins.

Wenn auch Zusammentreffen existiert, wie erzeugt der Grund die Folge? (XX. 15.)

Wegen Vorhandenseins. Den Grund ferner zum Gegenstand machend (adhikṛtya, eig. überordnend), prüft (er) in anderer Weise (paryāya).

Wenn der Grund an Folge leer ist, wie erzeugt er die Folge?

Weil er an Folge leer ist; wie z. B. ein davon Verschiedenes.

Wenn der Grund an Folge nicht leer ist, wie erzeugt er die Folge? (XX. 16.)

Weil er an Folge nicht leer ist; wie z. B. Eigensein von Korn. Ferner die Folge zum Gegenstand machend (adhikṛtya), prüft (er) in anderer Weise.

Nicht-leere Folge wird nicht entstehen, nicht-leere wird nicht-vergehen;

Diese nicht-leere wird nicht vergangen und auch nicht entstanden sein. (XX. 17.)

Vor dem Entstehen leer an Eigensein (svabhāva, Wesen) von Folge, wird die Folge nicht entstehen und vergehen. Weshalb? Weil sie durch ihr eigenes Wesen (svātmatvena) festgestellt (vyavasthita) ist. Wenn deshalb angenommen wird, daß die Folge vor dem Entstehen an Eigensein von Folge nicht leer ist, so ist das, weil sie wegen ihres Ewigseins nicht vergangen und nicht entstanden sein würde (prasaṅgāt), nicht erwünscht. Bei Folge ist die Eigenschaft (dharmitva) des Entstehens und Vergehens erwünscht (iṣṭa).

Wie sollte Leeres entstehen? wie sollte Leeres vergehen?

Das Leere auch trifft als unvergangen und unentstanden zu. (XX. 18.)

Die Folge, vor (ihrer) Entstehung an Wesen (ātmatva) der Folge leer, wird nicht entstehen und vergehen. Weshalb? Weil sie [78b] durch *[88b]* eigenes Wesen (svātmatvena) nicht festgestellt ist. Weil

deshalb die Folge, wenn sie vor dem Entstehen als leer an Wesen der Folge angenommen wird (parikalpyamāne), nicht existiert, so ist das auch, weil sie sich als unvergangen und unentstanden ergeben würde (prasaṅgāt), nicht erwünscht; denn die Folge ist als mit Entstehen und Vergehen vereigenschaftet erwünscht. Ferner: Grund und Folge, weder als identisch noch als verschieden zum Gegenstand gemacht (adhikṛtya), wird in anderer Weise geprüft.

Einheit von Grund und Folge ist niemals angängig;
Verschiedenheit von Grund und Folge ist niemals angängig. (XX. 19.)

Wenn (gefragt wird), welcher Fehler wäre:

Wenn Grund und Folge eines wären, so wären Erzeugendes und Erzeugtes eines;
Wenn Grund und Folge verschieden wären, so wäre Grund und Nicht-Grund gleich. (XX. 20.)

So sind Grund und Folge als eines und verschiedenes nicht angängig. Ferner: Sein und Nichtsein (astitva-nāstitve) des Wesens (svabhāva) der Folge, zum Gegenstand gemacht (adhikṛtya), wird in anderer Weise geprüft.

Wenn die Folge ihrem Wesen nach (svabhāva) existiert, wie wird sie durch den Grund erzeugt?

Weil das das Wesen der Folge ausmachende (eig. seiende) Entstehen auch im gewöhnlichen Sinne (vyavahāra) schwer zu lehren ist.

Wenn die Folge ihrem Wesen nach nicht existiert, wie wird sie durch den Grund erzeugt? (XX. 21.)

Weil bei nicht an sich (svabhāvataḥ) existierender Folge das Entstehen auch im gewöhnlichen Sinne schwer zu lehren ist. So kann ihrem Wesen nach existierende und nicht existierende Folge nicht durch Grund erzeugt werden.

Wenn Entstehen nicht existiert, dann trifft Kausalität (hetutva) nicht zu.

Da durch irgendwelchen Grund die Folge nicht erzeugt wird, trifft Kausalität nicht zu.

Einwand: Der Grund erzeugt eben die Folge, weil gesagt wird: „Diese Folge dieses Grundes".

Antwort:

Wenn Kausalität (hetutva) nicht existiert, wessen wird Folge sein? (XX. 22.)

Wenn der die Folge erzeugende Grund nicht existiert, wessen wird diese Folge sein? Deshalb ist der Satz: „Der Grund erzeugt [79a] die Folge, weil gesagt wird: «Diese *[89a]* Folge dieses Grundes»“ nicht richtig.

Einwand: Wenn auch aus dem bloßen Grunde die Folge nicht erreicht wird, so wird im Erfassen der Vereinigung [1] die Folge erreicht. Da die Zeit auch ein Teil der Vereinigung (sāmagrī) ist, deshalb existiert die aus der Vereinigung erzeugte Folge.

Antwort:

Wenn, was Vereinigung von Gründen und Bedingungen ist, dadurch

Selbst sie selbst nicht erzeugt wird, wie sollte sie Folge erzeugen? (XX. 23.)

Wenn angenommen wird, daß die Vereinigung von Grund und Bedingungen Folge erzeugt, so wird durch diese selbst nicht sie selbst erzeugt. Wenn (gefragt wird): Weshalb? Weil die Vereinigung nicht dinglich existiert (avastutvāt). (Wenn) so die Vereinigung nicht sich selbst erzeugt, wie erzeugt sie die Folge? Da sie selbst nicht erreicht wird. Oder (athavā), da, weil Entstehen der Folge auf alle Arten nicht angängig ist, deren Vereinigung auch nicht existiert, wie wird dadurch die Folge erzeugt? Da die Folge nicht existiert.

Deshalb existiert nicht die aus Vereinigung gewirkte und die aus Nicht-Vereinigung gewirkte Folge.

Weil so die durch sich selbst nicht entstandene Vereinigung nicht erreicht wird, deshalb existiert nicht die aus Vereinigung gewirkte Folge. Wenn die aus Vereinigung gewirkte Folge nicht angeht, dann ist, weil aus Nicht-Vereinigung gewirkte Folge grundlos auch nicht angängig ist, aus Nicht-Vereinigung gewirkte Folge auch nicht vorhanden.

Einwand: Die Vereinigung existiert reell (vastutvena), weil sie von ihren Teilen nicht verschieden ist.

Antwort:

Wenn die Folge nicht existiert, woher ist die Vereinigung von Bedingungen? (XX. 24.)

Weil die Folge ohne Entstehen ist und nicht reell existiert, [79b] woher existiert deshalb die Bedingungen-Vereinigung (pratyaya-

[1] Peking ed. „tshogs pa rñed na“, Potala ed. „tshogs pa ñid na“.

sāmagrī)? Was da gesagt ist: „Die Vereinigung existiert reell, weil sie *[89b]* von ihren eigenen Teilen nicht verschieden ist", ist nicht richtig. Wie verbrannter Same.

Des von dem Lehrer, dem ehrwürdigen Nāgārjuna, verfaßten Mādhyamika-Kommentars Akutobhayā der als die Prüfung von Grund und Folge bezeichnete

Zwanzigste Abschnitt.

Einundzwanzigster Abschnitt.

Werden und Vergehen (sambhava-vibhava).

Einwand: Zeit usw. existieren doch, weil sie Grund (hetu) von Werden und Vergehen sind.

Antwort:

Vergehen existiert nicht ohne oder mit Werden (Entstehen).

Vergehen ist nicht ohne Entstehen oder mit Entstehen. Aus welchem Beweisgrund (yukti)?

Antwort: Wenn das Vergehen ohne Entstehen wäre, so würde es unabhängig von Entstehen grundlos (nirhetuka) erreicht werden; das ist aber nicht erwünscht. Deshalb existiert Vergehen nicht ohne Entstehen. Wenn Vergehen zusammen mit Entstehen existierte, dann auch, infolge von Getrennt-erreicht-werden (pṛthak-siddhatvāt), würde es grundlos entstehen. Da bei Getrennt-erreicht-werden die Annahme (kalpanā) eines Zusammen-existierens (sahabhāva) möglich ist, so ist das auch nicht erwünscht. Deshalb ist Vergehen auch nicht zusammen mit Entstehen.

Einwand: Wenn Vergehen nicht ohne oder mit Entstehen ist, so existiert eben doch Entstehen.

Antwort:

Entstehen ist nicht ohne oder mit Vergehen. (XXI. 1.)

Entstehen auch existiert nicht ohne Vergehen oder mit Vergehen. Aus welchem Grunde?

Antwort: Wenn Entstehen ohne Vergehen existierte, so wäre es ewig[1] und unveränderlich (avikāra). Da aber in der Welt irgendwelches Ewige und Unveränderliche nicht gesehen wird, so ist das nicht erwünscht. [80a] Deshalb existiert Entstehen nicht ohne Vergehen.

[1] Beide Ausgaben „brtag pa“ anstatt „rtag pa“.

Wenn Entstehen zusammen mit Vergehen *[90a]* existierte, auch dann würden zwei einander entgegengesetzte (paraspara-viṣama) Dinge (artha) an einem (sc. Ort) zu einer Zeit entstehen. Da es aber ein Widerspruch ist (virodhāt), daß die zwei entgegengesetzten Dinge (artha), Entstehen und Vergehen, an einem Gegenstand (Dinge, bhāva) zu einer Zeit entstehen, so ist das auch nicht erwünscht. Deshalb existiert Entstehen auch nicht zusammen mit Vergehen. Ferner, wie die den Stand (avasthā) des dharma (Lehre) Kennenden sagen, wenn Entstehen zusammen mit Vergehen wäre, dann würde zu aller Zeit Entstehen vergehen (prasajyeta); daß aber Entstehen zu aller Zeit vergeht, ist nicht angängig. Wenn Entstehen zu aller Zeit verginge, so würde es nicht irgendwann andauern. Da aber angenommen (eig. gewünscht) wird, daß es auch andauert, so ist aus diesem Grund (yukti) auch Entstehen nicht ohne oder mit Vergehen. Ferner:

Wie würde Vergehen ohne Entstehen existieren?

Durch welchen Beweisgrund sollte Vergehen ohne Entstehen erreicht werden? Auf alle Weise (sarvathā) auch ist es nicht angängig. Wenn (gefragt wird), welches Beispiel (da ist):

Wie Tod (nicht) ohne Geburt, so ist Vergehen nicht ohne Entstehen. (XXI. 2.)

Wie Tod nicht ohne Geburt ist, so ist auch Vergehen nicht ohne Entstehen. Wenn hier (jemand) meint, daß, weil Vergehen ohne Entstehen nicht angeht, es zusammen mit Entstehen sei, so wird geantwortet:

Wie wird Vergehen zusammen mit Entstehen existieren?

Durch welchen Beweisgrund wird zu erreichen sein, daß Vergehen zusammen mit Entstehen existiert? Auf alle Arten (sarvathā) auch ist es nicht erwünscht. Wenn (gefragt wird), welches Beispiel (dafür da ist):

Wie Tod und Geburt zu einer Zeit nicht existieren. (XXI. 3.)

Wie Tod nicht gleichzeitig mit Geburt ist, so ist auch [80b] Vergehen nicht gleichzeitig mit Entstehen.

Einwand: Wenn Vergehen nicht ohne oder mit Entstehen ist, *[90b]* so ist eben Entstehen ohne Vergehen.

Antwort:

Wie wäre Entstehen ohne Vergehen?

Durch welchen Beweisgrund wird Entstehen ohne Vergehen erreicht werden? In jeder Weise auch (sarvathā'pi) ist es nicht angängig. Weshalb?

Bei Dingen (bhāva) ist Nichtewigkeit niemals nicht. (XXI. 4.)

Weil sie deren Wesen ist (tad-ātma-bhāvāt), wie z. B. der Dinge eigenes Wesen (svātmabhāva). Wenn da (jemand) meint, daß, weil Entstehen ohne Vergehen nicht angängig ist, es zusammen mit Vergehen ist, so wird hier geantwortet:

Wie wäre Entstehen zusammen mit Vergehen?

Durch welchen Beweisgrund wird zu erreichen sein, daß Entstehen mit Vergehen zusammen ist? Auf alle Arten auch ist es nicht angängig. Wie was zum Beispiel?

Wie Geburt und Tod nicht als gleichzeitig wahrgenommen werden (vidyate). (XXI. 5.)

Wie Geburt nicht als gleichzeitig mit Tod existierend möglich ist (yujyate), so ist auch nicht möglich, daß Entstehen gleichzeitig mit Vergehen existiert.

Wie sollten die (zwei), welche nicht weder zusammen miteinander, noch nicht zusammen miteinander

Erreicht werden, erreicht werden? (XXI. 6.)

Weil, wenn so geprüft wird, Vergehen nicht ohne Entstehen oder zusammen mit Entstehen existiert, (und) Entstehen auch nicht ohne Vergehen oder mit Vergehen existiert, deshalb werden Entstehen und Vergehen nicht erreicht; wie werden daher diese auf andere Weise erreicht? So existieren nicht Entstehen und Vergehen. Wenn diese nicht existieren, woher sollten Zeit usw. existieren? Auch (heißt es) in der Śūnyatā-saptati[1]:

„Sein (bhāva) und Nichtsein [81a] sind nicht zugleich, ohne Nichtsein ist nicht Sein;

Ewig wäre auch Sein Nichtsein, ohne Sein wäre Nichtsein nicht möglich.

Ohne Sein ist nicht Nichtsein, nicht von selbst, nicht von anderem;

Daher ist nicht Sein; *[91a]* wenn das nicht ist, ist nicht Nichtsein.

---

[1] Kär. 19—21; Tanjur mdo XVII. 28a (Ausg. Peking).

Wenn Sein ist, ist Ewig(keit) (śāśvata), wenn Nichtsein ist, ist Vernichtung (uccheda),

Wenn Sein ist, sind diese beiden, deshalb wird Sein nicht angenommen (abhyupagamyate)".

Einwand: Wenn das Sein (bhāva) auch mit dem Wesen des Vergehens behaftet ist, so vergeht es doch nicht unmittelbar nach (anantaram) dem Entstandensein. Indem es so unmittelbar nach dem Entstehen stehend wird, hierauf vergeht, deshalb ist Vergehen ohne Entstehen, Entstehen auch ohne Vergehen.

Antwort:

Im Schwinden (kṣaya) ist nicht Entstehen, im Nichtschwinden auch ist nicht Entstehen,

Im Schwinden ist nicht Vergehen, im Nichtschwinden auch ist nicht Vergehen. (XXI. 7.)

Was fortwährend vergeht, an jedes einzelnen Tages Augenblicken schwindet (pratidina-kṣaṇa-vinaśvara) (und) aufgelöst wird, das heißt „Schwinden". Wie der Zusammenhang (saṃtāna, prabandha) eines Flusses seinem Wesen (svabhāva) nach nicht erreicht wird, und weil hier die Vorstellung (kalpanā) des Entstehens nicht möglich ist, deshalb existiert nicht beim Schwinden Entstehen. Was ewig sich nicht ändert, durchaus (atyanta) nicht schwindend, sich nicht auflösend (avigata), das heißt „schwundlos (akṣaya)". Da bei dem ewigen, auf diese oder jene Weise festgestellten (tena tena vidhinā vyavasthita), nicht abwendbaren (anapāyin), die Vorstellung des Entstehens nicht angängig ist, deshalb existiert im Schwundlosen auch nicht Entstehen. Da auch bei dem Schwinden, an dem Entstehen nicht ist, Vergehen nicht möglich ist (upapanna), deshalb ist bei Schwinden nicht Vergehen. Da auch bei dem Schwundlosen, an welchem Entstehen nicht angängig ist, Vergehen nicht angängig ist, deshalb existiert nicht, was am Schwundlosen vergeht. Da so ein Ding [81 b] (bhāva), das mit dem Wesen des Schwindens behaftet, zum Schwinden veranlagt (tib. ñaṅ can) ist, so existiert in ihm Entstehen nicht, (und) vielmehr (kiṃ tarhi), indem es nicht sofort nach dem Entstehen (utpādād anantaram) vergeht, nicht zum Schwinden veranlagt ist, so existiert auch in diesem Entstehen nicht.

Da so ein Ding (bhāva), das mit dem Wesen des Vergehens behaftet ist, zum Schwinden veranlagt ist, so existiert in diesem Ver-

gehen nicht, (und) vielmehr, da es, indem es nicht sofort nach dem Entstehen *[91b]* vergeht, nicht zum Schwinden veranlagt ist, so existiert auch an diesem Vergehen nicht. Deshalb, wenn auch ein Ding (bhāva) mit dem Wesen des Vergehens behaftet ist, so vergeht es nicht unmittelbar nach dem Entstehen. So ist die Behauptung (yad uktam): „Indem so unmittelbar nach dem Entstehen Dauer (Stehen) anhebt, hierauf Vergehen eintritt (eig. wird), deshalb ist Vergehen ohne Entstehen, Entstehen auch ohne Vergehen" nicht richtig.

Einwand: Entstehen und Vergehen existieren eben, weil sie Eigenschaft (dharma) des Seins sind.

Antwort:

> Ohne Entstehen und Vergehen existiert nicht Sein (bhāva).

Ohne Entstehen und Vergehen existiert nicht Sein (bhāva). Weshalb? Weil das, an dem Entstehen und Vergehen nicht sind, ewig (śāśvata) oder nicht-seiend wäre. Irgendwelches Ewige existiert aber nicht in der Welt; wenn es aber nicht-seiend ist, so ist es nicht ein Sein (bhāva).

> Ohne daß Sein (bhāva) ist, existieren aber nicht Entstehen und Vergehen. (XXI. 8.)

Ohne daß Sein ist, existieren nicht Entstehen und Vergehen. Weshalb? Weil, wenn Sein (bhāva) nicht ist, Entstehen und Vergehen ohne Grundlage (āśraya) sind. Deshalb ist die Behauptung: „Entstehen und Vergehen existieren eben, weil sie Eigenschaft des Seins sind" nicht richtig. Ferner:

> Bei Leerem ist Entstehen und Vergehen nicht angängig.
> Beim Nicht-leeren auch ist Entstehen und Vergehen [82a] nicht angängig. (XXI. 9.)

Wenn Entstehen und Vergehen existierten, so wären sie entweder bei einem an Wesen (svabhāva) leeren oder nicht leeren Sein (bhāva). Bei einem nicht wirklich seienden (asadbhūta), an Wesen leeren Sein (bhāva) existieren nun nicht Entstehen und Vergehen. Weshalb? Weil bei einem an Wesen Leeren Entstehen und Vergehen nicht angängig sind. Bei einem wirklich seienden (sadbhūta), *[92a]* an Wesen nicht-leeren Sein (bhāva) auch existieren nicht Entstehen und Vergehen. Weshalb? Weil bei einem an Wesen

Nicht-leeren, Feststehenden (niṣṭhita), Unveränderlichen (pariṇāma-rahita) Entstehen und Vergehen nicht angängig sind. Ferner:

Entstehen und Vergehen sind nicht als eines angängig.
Entstehen und Vergehen sind auch nicht als verschieden angängig. (XXI. 10.)

Wenn Entstehen und Vergehen existierten, so wären sie entweder eines oder verschieden. Einheit ist nun nicht angängig, weil sie entgegengesetzt (eig. ungleich, viṣama) sind, wie z. B. Wissen (jñāna) und Nichtwissen. Verschiedenheit (eig. Andersheit) auch ist nicht angängig, weil sie von einem Sein (Ding, bhāva) abhängen (āśrayatvāt), wie z. B. das Wesen (ātmatva, bdag ñid) eines irgend beliebigen (anyatama).

Wenn du meinst, Entstehen und Vergehen werden gesehen,
So werden Entstehen und Vergehen durch Verblendung (moha) gesehen. (XXI. 11.)

Wenn du töricht (mūrchita) meinst, weil man der Dinge (bhāva) Entstehen und Vergehen unmittelbar (sākṣāt) sehe, was brauche man einen besonderen (eig. anderen) Beweis (upapatti, tib. hthad pa), so ist da zu antworten: Entstehen und Vergehen werden durch einen Verblendeten (mohita), Unwissenden, mit Irrtum Behafteten (viparyasta) gesehen. Was durch einen mit Irrtum Behafteten gesehen wird, das wird nicht im höchsten Sinne (paramārthataḥ) gesehen. Ferner:

Sein (bhāva) entsteht nicht aus Sein (bhāva), Nichtsein entsteht nicht aus Sein;
Sein entsteht nicht aus Nichtsein, Nichtsein [82b] entsteht nicht aus Nichtsein. (XXI. 12.)

Wenn Entstehen und Vergehen als abhängig von Sein (bhāva) existierend angenommen werden, so würde entweder Sein aus Sein entstehen, oder Nichtsein aus Sein entstehen, oder Sein aus Nichtsein entstehen, oder Nichtsein aus Nichtsein entstehen. Sein entsteht nun nicht aus Sein, weil es Sein ist (bhāvatvāt), wie z. B. *[92b]* Entstehen (utpāda). Nichtsein auch entsteht nicht aus Sein; weil es vor dem Entstehen nicht vorhanden ist, oder weil es nicht bezeichnet werden kann (avācyatvat), wie z. B. ein davon Verschiedenes. Sein entsteht nicht aus Nichtsein; weil beide Alternativen gelehrt werden (pakṣadvaya-nirdeśāt), oder weil grundloses Entstehen (nirhetuka-sambhava) zutreffen würde (prasaṅgāt). Nicht-

sein auch entsteht nicht aus Nichtsein; weil es im Widerspruch mit Analogie (anumāna) und der allgemeinen Annahme (prasiddhi) wäre. Weil so auf alle Arten Entstehen von Sein nicht angängig ist, deshalb sind Entstehen und Vergehen nicht als abhängig von Sein (bhāva) angängig. Ferner:

Sein (bhāva) entsteht nicht von selbst, entsteht nicht eben aus anderem.

Von selbst und aus anderem nicht entstehend, wie sollte es entstehen? (XXI. 13.)

Wenn ein Sein entstände, so würde es entweder von selbst, oder aus einem anderem, oder aus beiden entstehen. Ein Sein entsteht nun nicht von selbst; weil bei einem von sich aus (svātmatvena) Existierenden die Annahme (kalpanā) eines nochmaligen Entstehens zwecklos (anarthaka) wäre, und weil regressus ad infinitum (anavasthā) zutreffen würde (prasaṅgāt). Ein Sein entsteht auch nicht aus anderem; da ein von einem unentstandenen, nicht-seienden Sein Verschiedenes nicht angängig ist. Ein Sein entsteht auch nicht von selbst und aus anderem; weil diese zwei genannten Fehler zutreffen würden. Ein Sein, das so nicht von selbst, nicht aus anderem, nicht aus beiden entsteht, wie würde das auf irgendeine andere Weise entstehen? So ist Entstehen von Sein (bhāva) [83 a] nicht angängig. Wenn Sein nicht existiert, so können Entstehen und Vergehen wegen Fehlens einer Grundlage (anāśrayatvāt) nicht existieren. Ferner:

Wenn ein Sein (bhāva) als existierend angenommen wird, so würde die Ansicht (darśana) von ewig (śāśvata) und Vernichtung (eig. Abschneiden, uccheda)

Zutreffen; weil dieses Sein ewig und nicht-ewig wäre. (XXI. 14.)

Wenn ein Sein (bhāva) als existierend angenommen wird, so würde *[93 a]* die Ansicht von Ewig(keit) und Vernichtung zutreffen. Weshalb? Weil dieses Sein ewig und nicht-ewig sein würde. Wenn hier nun dieses Sein ewig ist, so wäre, des Nichtvergehens halber, die Ewigkeitsansicht (śāśvata-darśana); wenn es aber nicht-ewig ist, so würde, des Vergehens wegen, die Vernichtungsansicht (uccheda-darśana) zutreffen; daher ist das auch nicht erwünscht, wegen großer Mängel.

Einwand:

Ein auch als existierend angenommenes Sein wäre nicht mit Vernichtung, wäre nicht ewig.

Weshalb?

Weil der Verlauf (santāna, Zusammenhang) von Entstehen und Vergehen von Folge und Grund das Dasein (bhava) ist. (XXI. 15.)

Weil aus dem vergehenden Grunde Folge entsteht, ist nicht Vernichtung (Abschneiden, uccheda); weil nach Entstehen der Folge der Grund zerstört wird, ist nicht Ewigkeit.

Antwort:

Wenn der Verlauf des Entstehens und Vergehens von Folge und Grund das Dasein (bhava) wäre,

So würde, weil beim Vergehen nicht nochmals Entstehen wäre, der Grund abgeschnitten werden. (XXI. 16.)

Wenn der Verlauf des Entstehens und Vergehens von Folge und Grund (vorhanden) wäre, so würde, weil beim Vergehen nicht nochmals Entstehen ist, der Verlauf (Reihe) abgeschnitten werden. Wie z. B. verbrannter Same. Ferner:

Wenn Sein (bhāva) wesenhaft (svabhāvena) existiert, so ist es nicht möglich, daß es Nichtsein wird.

Wenn das Sein (bhāva) eines Kruges durch das Wesen (svabhāva) des Kruges existiert, so ist es nicht möglich, daß er nicht-seiend wird. Weshalb? Weil das Wesen nicht zu einem anderen wird. Wenn so die Seinsansicht (bhāva-darśana) ist, ist auch nicht angängig, daß der Grund vergeht; auch daß die Folge entsteht, ist nicht angängig, weil Entstehen und Vergehen sich verändern (tib. hgyur ba yin pahi phir ro, vikāritvāt). Da so auch hier die Ewigkeitsansicht [83b] zutreffen würde, ist das nicht erwünscht. Ferner:

Zur Zeit des nirvāṇa wäre Vernichtung (uccheda), weil der Verlauf des Daseins (bhava-santati) völlig beruhigt würde. (XXI. 17.)

Wenn der Verlauf des Daseins als existierend angenommen (eig. gewünscht) wird, so würde für die Zeit des nirvāṇa die Vernichtungsansicht (uccheda-darśana) zutreffen. Weshalb? Weil zur Zeit des nirvāṇa der *[93b]* Verlauf (santati) des Daseins eines Arhant völlig beruhigt würde (praśamāt). So würden auch bei der Annahme der Existenz des Daseinsverlaufs die Annahmen von Ewigkeit und Vernichtung zutreffen.

Einwand: Wenn zur Zeit des nirvāṇa Vernichtung (uccheda) ist, so sei es! Weil Anknüpfung (pratisandhi) des Daseinsablaufs ist, trifft die Ansicht des Abschneidens (uccheda) nicht zu.

Antwort:

Wenn das letzte (sc. Dasein) vergangen ist, wird das erste Dasein nicht angeknüpft;

Wenn das letzte nicht vergangen ist, wird das erste Dasein nicht angeknüpft. (XXI. 18.)

Hier ist das letzte Dasein der am Sterben beteiligte (maraṇāṃśika) letzte Gedanke (citta), das erste Dasein der am Entstehen beteiligte (aupapattyāṃśika) erste Gedanke. Wenn da eine Verknüpfung des Daseinsverlaufs wäre, so würde das letzte Dasein entweder als vergangen oder als nicht vergangen mit dem ersten Dasein verknüpft werden. Es wird nun das letzte Dasein (als) vergangenes nicht mit dem ersten Dasein verknüpft. Weshalb? Entweder weil es schon vergangen ist, oder (weil es) letztes Dasein ist. Wie z. B. das vergangene letzte Dasein eines Arhant. Nicht vergangenes letztes Dasein auch wird nicht mit erstem Dasein verknüpft. Weshalb? Weil es eben nicht vergangen ist; wie z. B. das gegenwärtige Dasein.

Einwand: Wenn auch vergangenes und nicht vergangenes letztes Dasein mit erstem Dasein nicht verknüpft werden, so wird (doch) vergehendes letztes Dasein mit erstem Dasein verknüpft.

Antwort:

Wenn das vergehende letzte (sc. Dasein) als erstes entsteht,

So wäre das vergehende eines, [84a] das entstehende ferner ein anderes. (XXI. 19.)

Wenn das letzte Dasein vergehend mit dem ersten Dasein verknüpft würde, so würde zweifaches Dasein (bhava-dvaya) zutreffen. Weshalb? Weil das vergehende eines wäre, *[94a]* das entstehende ferner ein anderes wäre, wie verschieden begründetes Dasein (? bhinna-hetu-bhava); das aber ist nicht erwünscht.

Einwand: Wenn auch die beiden, das „vergehende" und das „entstehende", zu einer Zeit nicht existieren, so entsteht, wenn das letzte Dasein vergeht, das erste Dasein.

Antwort:

Wenn Vergehendes und Entstehendes nicht zusammen verknüpft werden,

So ist Entstehen in den Gruppen (skandha), in welchen Sterben ist. (XXI. 20.)

Wenn auch „Vergehendes“ und „Entstehendes“, diese beiden nicht zu einer Zeit existieren, und so beim Vergehen des letzten Daseins das erste Dasein entsteht, so würde eben dann in denjenigen Gruppen (skandha), in welchen Sterben ist, auch Entstehen hervortreten (sambhava-prasaṅga). Weshalb? Weil in eben den Gruppen (skandha), welche vergehen, das Entstehende als existierend angenommen (eig. gewünscht) würde. Da so die zwei entgegengesetzten (viṣama) (Zustände), Sterben (maraṇa) und Geburt (janman), in einer Gruppe (skandha) zu einer Zeit hervorgehen würden (sambhavāt), ist das nicht erwünscht. Deshalb ist die Behauptung: „Wenn auch „Vergehendes“ und „Entstehendes“, diese zwei zu einer Zeit nicht existieren, so entsteht, wenn das letzte Dasein vergeht, das erste Dasein“ nicht richtig.

So ist auch in den drei Zeiten der Daseinszusammenhang nicht möglich (yukta).

Was in den drei Zeiten nicht existiert, wie ist das Daseinszusammenhang? (XXI. 21.)

Wenn, so geprüft, in den drei Zeiten auch der Daseinszusammenhang nicht möglich ist, wie ist das, was, auf alle Arten geprüft, in den drei Zeiten nicht ist, Daseinszusammenhang? Wie verbrannter Same.

Des von dem Lehrer, dem ehrwürdigen Nāgārjuna, verfaßten Mādhyamika-Kommentars [84b] Akutobhayā der als die Prüfung von Werden und Vergehen (sambhava-vibhava) bezeichnete

[94b] Einundzwanzigste Abschnitt.

Zweiundzwanzigster Abschnitt.

Der Sogegangene (tathāgata).

Einwand: Die Dinge existieren doch an sich (svabhāvataḥ); wie der Tathāgata Arhant, der vollendete Buddha (samyak-sambuddha), der Fürst der Welt, die ganze Welt erleuchtend (prakāśayan), der Lehrer (śāstṛ), die Lehre feststellend, existiert.

Antwort:

Nicht Körper[1], nicht vom Körper verschieden[2], in ihm ist nicht Körper, nicht jener in diesem,
Der Tathāgata ist nicht mit Körper behaftet: welcher ist da Tathāgata? (XXII. 1.)

Wenn hier irgendwelcher „Tathāgata" Genannter existierte, so wäre er die Gruppen (skandha), oder ein anderer als die skandhas, oder in ihm existierten die skandhas, oder in den skandhas existierte er, oder er wäre mit den skandhas behaftet. Der Tathāgata ist nun nicht (identisch mit den) skandhas. Wenn der Tathāgata (identisch mit den) skandhas wäre, so würde, weil er mit den Eigenschaften (dharma) des Entstehens und Vergehens behaftet wäre, Nichtewigkeit und Behaftetsein mit upādānas (Annehmen) zutreffen. So ist es (aber) nicht. Deshalb ist Tathāgata nicht eben (identisch mit den) skandhas. Der Tathāgata ist auch nicht ein anderer als die skandhas. Wenn der Tathāgata ein anderer als die skandhas wäre, so würde, weil er nicht mit den Eigenschaften des Entstehens und Vergehens behaftet wäre, der Fehler des Ewigseins usw. zutreffen, und bei Anderssein würde er durch die Sinne des Auges usw. erfaßt werden können. Da es nicht so ist, deshalb ist der Tathāgata nicht ein anderer als die skandhas. In dem Tathāgata sind nicht die skandhas. Wenn im Tathāgata die skandhas wären, so würden, wie auf dem Schneeberge (himavant) Heilkräuter und bei der

[1] Tib. sku (kāya) aus metrischen Gründen statt „phuṅ po" (skandha).
[2] Die schwarze Ausgabe bietet irrtümlich „pa" statt „ma".

Milch Fliegen sind, [85a] *[95a]* an ihm die skandhas mit Anderssein deutlich (spaṣṭam) wahrgenommen werden, und da, wenn Anderssein ist, die früher gelehrten Fehler vorhanden sind, ist es nicht so. Deshalb existieren nicht im Tathāgata die skandhas. In den skandhas auch ist nicht der Tathāgata. Wenn in den skandhas der Tathāgata wäre, so würde er, wie in einem anderen Hause [1] der Zuschauer (tib. „ltad mo pa") eines Brahmanen und eines Hundes (tib. „khyihu")[2], und wie in einem Gefäße (pātra) Milch ist, in den skandhas in (seiner) Dasheit (tattvena, wirklichen Beschaffenheit) deutlich wahrgenommen werden, und da, wenn Anderssein wäre, die früher gelehrten Fehler vorhanden wären, ist es nicht so. Deshalb existiert nicht in den skandhas der Tathāgata. Der Tathāgata ist nicht mit skandhas behaftet. Wenn der Tathāgata mit skandhas behaftet wäre, so würden, wie bei einem Rinder Besitzenden und einem Geld Besitzenden, an ihm die skandhas mit Anderssein (anyatvena) deutlich wahrgenommen werden, und da bei Anderssein die früher gelehrten Fehler vorhanden wären, ist das nicht so. Deshalb ist der Tathāgata nicht mit skandhas behaftet. Welches ist nun der auf fünf Arten gesuchte (mṛgyamāna), nicht existierende Tathāgata? Deshalb ist die Behauptung: „Die Dinge existieren doch an sich, wie der Tathāgata" nicht richtig.

Einwand: Wenn auch der Tathāgata, durch diese Erwägungen gesucht, nicht existiert, so wird er doch abhängig von den skandhas wahrgenommen.

Antwort:

> Wenn der Buddha abhängig (upādāya) von den skandhas ist, ist er nicht an sich (svabhāvataḥ).

Wenn der Tathāgata als von den skandhas abhängig wahrgenommen angenommen (eig. gewünscht) wird, so existiert er eben nicht an sich.

Einwand: Wenn er auch nicht an sich existiert, so ist er durch Anderssein (parabhāvataḥ).

[95b] Antwort:

> [85b] Was nicht an sich (svabhāvataḥ) existiert, woher sollte das von anderem Sein (abhängig) existieren. (XXII.2.)

[1] Lies: „hdug gnas" statt „hdug nas".

[2] Der Sinn der vorliegenden Stelle ist unklar.

Wenn gefragt wird: „Wenn etwas nicht an sich existiert, woher sollte das von anderem Sein existieren?“: weil auch an diesem anderen Sein nicht An-sich-Sein (svabhāva) ist, und weil kein Gegensatz (pratipakṣa) ist, ist Anderssein nicht angängig; weshalb sollte daher der nicht an sich existierende Tathāgata durch anderes Sein existieren?

Einwand: Von einem anders gewordenen (anyathā-bhūta) Annehmen (upādāna) abhängig wird er wahrgenommen (prajñapyate).

Antwort:

Was von anderem Sein abhängig ist, das ist nicht als „Selbst (ātman)“ angängig.

Was von anderem Sein abhängig wahrzunehmen ist, von dem kann nicht gesagt werden: „Es ist selbst (ātman)“. Weshalb? Weil es nicht von selbst (svataḥ) erreicht wird.

Was nicht selbst ist, wie sollte das Tathāgata sein?, (XXIII. 3.)

Der Tathāgata, der nicht als eigenes Selbst (tib. raṅ gi bdag ñid, svātmanā) existiert, wie sollte der dadurch, daß er von anders-gewordenem Annehmen (upādāna) abhängig wahrgenommen wird, Tathāgata sein? Ferner:

Wenn nicht Selbstsein (svabhāva) existiert, wie sollte Anderssein (parabhāva) existieren?

Wenn Tathāgata nicht von Selbstsein ist, wie sollte an ihm Anderssein sein? Wenn das nicht ist, so existiert der Tathāgata auch nicht als abhängig von Anderssein erreicht.

Einwand: Wenn auch des Tathāgata An-sich-Sein (svabhāva) nicht bestimmt erfaßt wird (anavadhāryamāṇe), so wird doch der Tathāgata erreicht, weil er existiert.

Antwort:

Wer ist dieser Tathāgata ohne Eigensein und ohne Anderssein? (XXII. 4.)

Wer dieser Tathāgata ohne Eigensein und Anderssein ist, und das andre, wodurch er wahrzunehmen ist, existiert nicht.

Einwand: Der Tathāgata ist zwar von *[96 a]* den Gruppen (skandha) abhängig wahrzunehmen, da er aber weder als eben dieser noch als verschieden von diesen [86 a] bezeichnet werden kann, so ist (er?) weder Eigensein noch Anderssein der skandhas.

Antwort:

Wenn unabhängig von den skandhas irgendein Tathāgata wäre,
So würde er jetzt erst annehmen und davon abhängig (upādāya) sein. (XXII. 5.)

Wenn hier Tathāgata von den skandhas abhängig wahrzunehmen wäre, so würde dieser Tathāgata oder Nicht-Tathāgata abhängig von Tathāgata-skandhas wahrzunehmen sein. Wenn als Tathāgata, so ist Abhängigkeit (tib. brten pa) zwecklos (anarthaka); wenn aber als Nicht-Thathāgata, so auch, wenn vor der Nichtabhängigkeit von skandhas irgendwelcher durch andere Selbstheit bestimmter (vyavasthita) Tathāgata existierte, würde der, eben jetzt von skandhas abhängig werdend, von diesen abhängig Tathāgata sein.

Einwand: So wird es sein.

Antwort:

Unabhängig von skandhas existiert nicht irgendwelcher Tathāgata;
Wer nicht abhängig existiert, wie sollte der annehmen? (XXII. 6.)

Unabhängig von skandhas existierend ist nicht irgendwelcher Tathāgata angängig. Wer unabhängig von skandhas nicht existiert, wie sollte der skandhas annehmen? Weil Tathāgata nicht existiert, wie z. B. ein davon Verschiedener.

Einwand: Weil die Körperwanderung (saṃsāra) ohne Anfang und Ende ist, und Tathāgata auch nicht als solcher und als anderer (tattvānyatvena) bezeichnet werden kann, so ist nicht Früher und Später (paurvāparya) von Annehmer (upādātṛ) und Annehmen (upādāna), (und daher) sind diese abhängig (pratītya) [96b] wahrzunehmen.

Antwort:

Ohne Angenommenes (anupā[da]ttam) ist nicht irgendwelches Annehmen (upādāna).
Ohne Annehmen ist auch nicht irgendwie Tathāgata. (XXII, 7.)

Wenn [86b] wegen Nichtvorhandenseins von Anfang und Ende des saṃsāra bei Annehmer und Angenommenem Früher und Später nicht angängig ist, so ist auch nicht richtig, daß Tathāgata Annehmer, die skandhas Angenommenes sind. Weshalb? Weil hier Angenommenes ist, so ist wegen Annehmens des „Annehmen (upādāna)“

Genannten der „Annehmer (upādātṛ)" Genannte; da an saṃsāra nicht Anfang und Ende ist, so ist „Dieses ist Annehmen (upādāna)", „Dies ist der Annehmer (upādātṛ)" nicht angängig; daher wird auch das vom Annehmer nicht Angenommene nicht angenommen, weil ohne Annehmen (upādāna) auch ein „Tathāgata" genannter Annehmer nicht sein würde.

Einwand: Tathāgata existiert eben; weil er durch Annehmen (upādāna) zu erkennen ist.

Antwort:

> Wer, wenn auch fünffach gesucht, nicht als eben derselbe und nicht als ein anderer existiert,
>
> Wie wird dieser Tathāgata durch Annehmen (upādāna) erkannt? (XXII. 8.)

Wenn hier Tathāgata durch Annehmen (upādāna) erkannt werden könnte, so wäre er eben derselbe, wie die Annahme (upādāna), oder ein anderer. Wie könnte (aber) dieser Tathāgata, der, auf fünf Arten gesucht, weder als eben derselbe noch als anderer existiert, durch Annehmen (upādāna) zu erkennen sein? Deshalb ist das auch nicht richtig.

Einwand: Der Annehmer existiert eben doch; weil das Annehmen (upādāna, tib. ñe bar blaṅ ba) existiert.

Antwort:

> Was Annehmen ist, das existiert nicht an sich (svabhāvataḥ).

Das Annehmen (upādāna) auch, von dem man meint, „es ist"[1], existiert nicht, weil es abhängig entstanden ist (pratītya-samutpannatvāt), *[97a]* an sich (svabhāvataḥ).

Einwand: Wenn auch das Annehmen (upādāna) nicht von eigenem Sein (svabhāvataḥ) existiert, so existiert es von anderem Sein.

Antwort:

> Was nicht von eigenem Sein existiert, das existiert [87a] niemals von anderem Sein. (XXII. 9.)

Das Annehmen (upādāna), das nicht von eigenem Sein existiert, wird niemals von anderem Sein existieren. Weshalb? Weil, da eigenes Sein nicht existiert, anderes Sein auch nicht existiert. Auch wird gesagt (ucyate):

---

[1] Beide Ausgaben: „sems dpah" statt „sems pa".

„Das als „Selbst (ātman)" Bezeichnete ist durch Abhängigkeit (upādāya), vor den fünf Arten ist nicht Annehmer (upādātṛ);

Unabhängiger (anupādāya) Annehmer (upādātṛ) aber wird nie irgendwie existieren.

Das Angenommene (upādāna) auch ist nicht vor dem Annehmer (upādātṛ) Angenommenes: wie wird der Annehmer (upādātṛ) existieren?

Der Annehmer (upādātṛ) existiert nicht von diesem Angenommenen (upādāna) abhängig, nicht unabhängig;

Der Annehmer (upādātṛ) ist nicht von Angenommenem, nicht von Nicht-Angenommenem.

Angenommenes ist nicht bei Annehmer (upādātṛ), nicht bei Nicht-Annehmer,

Es ist nicht abhängig von Annehmer, nicht abhängig von Nicht-Annehmer.

Wenn der Annehmer (upādātṛ), der erreicht ist, von Angenommenem wäre,

Wenn dies nicht erreicht ist, wie würde Erreichen des Annehmers sein?

Wenn bei erreichtem Annehmer (upādātṛ) Angenommenes nicht erreicht wird, so ist, weil Annehmen (upādāna) nicht erreicht ist, der Täter des Angenommenen (tib. ñe bar blaṅ bahi byed pa) nicht vorhanden."

So ist Angenommenes (upādāna) und Annehmer (upādātṛ) ganz und par (sarvaśaḥ) leer.

Wie wird aber durch Leeres ein leerer Tathāgata erkannt? (XXII. 10.)

Weil so Annehmen (upādāna) und Annehmer (upādātṛ) an Eigensein (svabhāva), Anderssein (parabhāva), Dasheit (tattva), Andersheit (anyatva) usw. ganz und gar leer sind, deshalb wird von denen, die das Wesen (tattva) der höchsten Wahrheit schauen, durch eine solche Vorstellung (kalpanā) von Annehmen (upādāna) und Annehmer (upādātṛ) nicht wahrgenommen (prajñapyate): „Der Tathāgata existiert". Weil so ein abhängig (pratītya) *[97b]* wahrzunehmendes Ding (artha) ganz und gar leer ist, so ist nicht Eigensein, Anderssein, Dasheit, Andersheit usw. zu sagen.

Einwand: Ist denn jetzt das als „leer" Bezeichnete bestimmt?

Antwort[1]:

„Leer" soll man nicht sagen, „nicht leer" soll man nicht sagen,

Beides und [87 b] nicht-beides nicht; zum Zwecke des Erkennens (nur) ist es zu sagen. (XXII. 11.)

Man sollte weder sagen: „leer", noch sollte man sagen: „nicht-leer", „weder leer noch nicht leer" auch sollte man nicht sagen, (sondern) nur zur Einführung in die Widerlegung (Fernhalten, parihāra) der entgegengesetzten Seite (viṣama-pakṣa). Wegen des Abwaschens (marjaṇa) der Flecken (mala) nicht-wahrer (vitatha) Vorstellungen (kalpanā) und zum Zwecke des Erfassens (prajñapti) des Wesens (tattva) des höchsten Sinnes (paramārtha) sind jene zu sagen.

Einwand: Wenn der Tathāgata nicht von Selbstsein und nicht von Anderssein ist, weshalb ist dann nicht zu sagen: „ewig", „nicht-ewig" usw., „Ende", „Nicht-Ende" usw.?

Antwort:

Wie wären ewig, nicht ewig usw., (diese) vier in diesem Beruhigten (śānta)?

Wie wären die vier, Ende, Nicht-Ende usw. in diesem Beruhigten? (XXII. 12.)

Woher wären an diesem von sich aus (svabhāvataḥ) unentstandenen, ruhigen Tathāgata die von einer Anfangsgrenze (purvānta) abhängigen vier Ansichten „ewig", „nicht-ewig", „ewig-und-nicht-ewig", „weder ewig noch nicht-ewig", und die von einer Endgrenze (aparānta) abhängigen vier Ansichten „Ende ist", „Ende ist nicht", „Ende ist und ist nicht", „Ende ist weder, noch ist es nicht"? Weil in höchstem Sinne (paramārthataḥ) Tathāgata ohne Entstehen ist.

Einwand: Tathāgata *[98a]* existiert aber doch, weil in der Überlieferung (āgama) nicht gesagt ist: „Nach dem Nirvāṇa (nirvṛta) ist er nicht".

Antwort:

Wer massiges Greifen faßt, der mag sich

Tathāgata im nirvāṇa als „seiend" oder als „nicht-seiend" vorstellen. (XXII. 13.)

---

[1] Tib. smras pa, „Einwand".

Wer, behaftet mit einem Geiste (buddhi), der mit Eindrücken (vāsanā), die in vielen Arten von Vorstellungen (vikalpa, Unterscheidung) geübt sind, erfüllt (eig. durchduftet, vāsita) ist, an massigem Greifen, wie „wenn das auch wahr ist, so ist doch das andere sinnlos (anarthaka)", festhält, der unterscheidet beim nirvāṇa die auf das nirvāṇa bezüglichen vier Arten von Ansichten: [88a] „Der Tathāgata existiert nach dem nirvāṇa", „Der Tathāgata existiert nicht nach dem nirvāṇa", „Der Tathāgata existiert und existiert nicht nach dem nirvāṇa", „Der Tathāgata existiert weder nach dem nirvāṇa, noch existiert er nicht".

Bei diesem von sich aus (svabhāvataḥ) Leeren ist der Gedanke (cintā)

„Buddha existiert nach dem nirvāṇa", „existiert nicht" nicht zutreffend. (XXII. 14.)

Bei denen das Auge der wahren Einsicht (samyag-jñāna-nayana) geöffnet ist, ist der Gedanke der auf das nirvāṇa bezüglichen vier Ansichten: „Der Tathāgata existiert nach dem Vergehen (paraṃ-nirodhāt)", oder „Der Tathāgata existiert nicht nach dem Vergehen", oder „Der Tathāgata existiert und existiert nicht nach dem Vergehen", oder „Der Tathāgata existiert weder nach dem Vergehen, noch existiert er nicht" nicht angängig, weil der Gedanke (mati) des Unterscheidens bei Nichtvorhandensein eines Gegenstandes (eig. Ortes, viṣaya) nicht entstehen würde.

Diejenigen, welche den jenseits der Entfaltung befindlichen unvergänglichen (avyaya) Buddha entfalten,

Schauen nicht, durch Entfaltung verletzt (hata), den Tathāgata. (XXII. 15.)

Die den Buddha, *[98b]* den jenseits der Entfaltung (prapañca) befindlichen, den unvergänglichen, durch Entfaltungen wie Sein, Nichtsein, ewig, nicht-ewig, Gestaltsleib (rūpakāya), Dharmaleib (dharmakāya), Verkündigungsleib (pravacanakāya, tib. gsuṅ rab kyi sku), Kennzeichen (lakṣaṇa), gekennzeichnet (lakṣya), Grund (hetu), Folge (phala), Geist (buddhi), zu Verstehendes (adhigantavya), Leeres, Nicht-Leeres usw. entfalten, vorstellen (kalpayanti), sich einbilden (mānayanti) und durch Entfaltung am geistigen Auge beschädigt sind, diese alle, wie der Blindgeborene die Sonne, werden nicht den Tathāgata, den jenseits der Entfaltung (prapañca) befindlichen, [88b] unvergänglichen, nach dem Dharmaleibe (dharmakāyataḥ) schauen.

Was des Tathāgata Wesen (svabhāva) ist, das ist das Wesen der Lebewesen (jagat, eig. des Gehenden);

Des Tathāgata Wesen existiert nicht, dieses Lebende (jagat) ist ohne Wesen. (XXII. 16.)

Weil, wenn so geprüft, der Tathāgata ohne Wesen ist, deshalb ist, was des Tathāgata Wesen ist, auch das Wesen der denkenden Wesen (sattva) und dieser saṃskāra-Lebewesen (jagat). Wenn gefragt wird, was das Wesen des Tathāgata sei, so wird gesagt: Des Tathāgata Wesen existiert nicht, und wenn auch diese Lebewesen in gleicher Weise nicht existieren, so ist doch nicht Gleichheit der Fähigkeit (guṇa).

Des von dem Lehrer, dem ehrwürdigen Nāgārjuna, verfaßten Mādhyamika-Kommentars Akutobhayā der als die Prüfung des Tathāgata bezeichnete

Zweiundzwanzigste Abschnitt.

Dreiundzwanzigster Abschnitt.

Die Verkehrtheiten (viparyāsa).

Einwand:

Begierde (rāga), Abscheu (dveṣa), Verblendung (moha) werden als aus Vorstellung (saṅkalpa) entstanden dargelegt.

Von den Verkehrtheiten „rein" und „unrein" abhängig entstehen sie. (XXIII. 1.)

Begierde, Abscheu, Verblendung werden als aus Vorstellung entstanden in den sūtras ausführlich dargelegt. Weil diese auch abhängig von der Verkehrtheit des „Reinen" und „Unreinen" entstehen, deshalb *[99a]* existieren Begierde, Abscheu und Verblendung.

Antwort:

Diejenigen, welche abhängig von der Verkehrtheit des „Reinen" und „Unreinen" entstehen,

Existieren nicht an sich (svabhāvataḥ); deshalb sind die Qualen (kleśa) nicht wirklich (tattvataḥ). (XXIII. 2.)

Die Qualen der Gier, des Abscheus, der Verblendung usw., welche abhängig von der Verkehrtheit des Reinen und Unreinen entstehen, die existieren nicht an sich; deshalb existieren die Qualen nicht wirklich (tattvataḥ). Ferner:

Des Selbstes (ātman) Sein und Nichtsein wird nicht irgendwie erreicht;

[89a] Wie wird ohne dieses der Qualen (kleśa) Sein und Nichtsein erreicht? (XXIII. 3.)

Wenn hier der Qualen Gier (rāga) usw. Grundlage, das „Selbst" (ātman) Genannte, existierte, so wäre auch die Annahme der Existenz der davon abhängigen Qualen möglich. Des Selbstes Sein und Nichtsein werden aber auf irgendwelche Art (und) irgendwie auch nicht erreicht. Wenn dieses Selbst auch nicht existiert, wie wird der Qualen Existenz erreicht werden? Sie wird nicht erreicht. Wenn (gefragt wird): weshalb?

Wessen diese Qualen (kleśa) sind, der auch wird nicht erreicht.

Wenn auch (dieser) irgendwelcher nicht erreicht wird, so existieren nicht irgendwelche Qualen (XXIII. 4.)

Das Selbst (ātman), dessen diese Qualen sind, dieses Selbst auch wird keineswegs (sarvathā na) erreicht. Wenn irgendwelches Selbst nicht existiert, wie sollen da die Qualen existieren? Weil auch irgendwelche Qual nicht existiert. Wenn aber (jemand) meint, auch ohne irgendwelches Selbst existieren die Qualen, so ist da zu sagen:

Wie bei der Ansicht des eigenen Leibes (svakāya-dṛṣṭi) sind die Qualen (kleśa) am Gequälten (kliṣṭa) nicht auf fünf Arten,

Wie bei der Ansicht des eigenen Leibes ist der Gequälte nicht in den Qualen auf fünf Arten. (XXIII. 5.)

Wie die Ansicht des eigenen Leibes in den Gruppen (skandha) nicht existiert, so existieren die Qualen nicht an des Gequälten Geiste (citta) auf fünf Arten. Wie die *[99b]* Ansicht des eigenen Leibes in den skandhas fünffach nicht existiert[1], so existiert auch Denken des mit Qualen Behafteten fünffach nicht in den Qualen. Ferner:

Wenn die Verkehrtheiten des Reinen und Unreinen nicht an sich (svabhāvataḥ) existieren,

Welche Qualen (kleśa) sind dann von den Verkehrtheiten des Reinen und Unreinen abhängig? (XXIII. 6.)

Wenn die Verkehrtheiten des Reinen und Unreinen nicht an sich existieren, dann sind die Verkehrtheiten nicht wirklich (tattvataḥ). Was nicht wirklich (tattvataḥ) ist, das existiert nicht von selbst. Wenn diese nicht an sich [89b] existieren, wie werden dann die Qualen, die als von jenen abhängig entstehend bezeichnet werden, existieren?

Einwand:

rūpa (visuelle Erscheinung), Ton (śabda) Geschmack (rasa), Berührung (sparśa), Geruch (gandha) und Objekt (dharma): sechsfach

Wird die Grundlage (vastu, tib. gshi) von Begierde, Abscheu und Verblendung angenommen (vorgestellt, vikalpyate). (XXIII. 7.)

---

[1] Beide Ausgaben „yod pa" anstatt „med pa".

Die sechs: rūpa, Ton, Geruch, Geschmack, Berührung, dharma werden als Grundlage von Begierde, Abscheu und Verblendung unterschieden. Von dieser Grundlage abhängig entstehen die Verkehrtheiten des Reinen und Unreinen, von den Verkehrtheiten des Reinen und Unreinen abhängig entstehen Begierde, Abscheu und Verblendung.

Antwort:

rūpa, Ton, Geschmack, Berührung, Geruch, dharma sind losgelöst (kevala)

Wie eine Gandharvenstadt, und einer Luftspiegelung (marīci) und einem Traume gleich. (XXIII. 8.)

In diesen, die wie ein Zaubermensch (māyāpuruṣa) und einem Reflexe gleich sind,

Woher sollten Reines und Unreines auch entstehen? (XXIII. 9.)

rūpa, Ton, Geschmack, Geruch, Berührung, dharma, allein (kevala) (und) unverbunden (viyukta, tib. bral ba), nicht irgendwie existierend, sind unvermischt (amiśrita) ohne Eigensein (svabhāva); da sie wie eine Gandharvenstadt, und einer Luftspiegelung und einem Traume gleich sind, woher sollte in ihnen, die wie ein Zaubermensch und einem Reflexe (pratibimba) gleich sind, Reines und Unreines entstehen? Ferner:

Da das Reine, von dem abhängig Unreines als Unreines wahrzunehmen ist,

Ohne Beziehung (Hinsicht, anapekṣya) nicht existiert, deshalb ist Reines *[100a]* nicht angängig. (XXIII. 10.)

Weil das Reine, von dem abhängig (pratītya) Reines und Unreines wahrzunehmen ist, vor dem nicht auf Unreines Bezüglichen (anapekṣa) nicht existiert, deshalb ist Reines nicht angängig.

Da das Unreine, von dem abhängig (pratītya) Reines als Reines wahrzunehmen ist,

Ohne Beziehung nicht existiert, deshalb ist Unreines nicht angängig. (XXIII. 11.)

Weil das Unreine, von dem abhängig das Reine als Reines wahrzunehmen ist, vor der Beziehung (sc. des Reinen) auf das Unreine nicht existiert, deshalb ist Unreines nicht angängig.

Wenn Reines [90a] nicht existiert, woher wird Begierde (rāga) entstehen?

Wenn Unreines nicht existiert, woher wird Abscheu (dveṣa) entstehen? (XXIII. 12.)

Wenn diese (zwei), Reines und Unreines, nicht existieren, woher werden Begierde (rāga) und Abscheu (dveṣa) entstehen? Weil diese nicht existieren, existiert auch Verblendung nicht; wenn jene (zwei) eben nicht sind, wird diese auch nicht sein.[1]

Einwand: Die Verkehrtheiten von Reinem und Unreinem existieren aber doch, weil im sūtra die vier Verkehrtheiten des Ewigen usw. angeführt werden (nirdeśāt). Weil diese existieren, existiert auch das Verkehrte (tib. phyin ci log tu gyur pa). Indem die Auffassung (grāha) des Nichtewigen als „ewig" verkehrt ist, ist die Auffassung des Nichtewigen als „nicht-ewig" nicht verkehrt. Auch bei den übrigen ist es so.

Antwort:

Wenn die Auffassung des Nichtewigen als „ewig" verkehrt ist,

Wie ist, da im Leeren Ewiges nicht existiert, die Auffassung (grāha) nicht verkehrt? (XXIII. 13.)

Wenn (jemand) meint, die Auffassung des Nichtewigen als „ewig" sei eine Verkehrtheit, so ist da zu sagen: Da in dem an Wesen (svabhāva) Leeren irgendwelches Ewige nicht existiert, wie würde ohne dieses ein solches Erfassen (grāha) nicht Verkehrtheit sein? Es ist eben Verkehrtheit. Bei den übrigen auch ist es so.

Wenn die Erfassung des Nichtewigen als „nicht-ewig" Verkehrtheit ist[2],

Wie ist, da im Leeren Nichtewiges nicht existiert, die Erfassung nicht verkehrt? (XXIII. 14.)

[100b] Wenn jemand meint, die Auffassung (grāha) „Im Nichtewigen ist Nichtewiges" sei nicht Verkehrtheit, so ist hier zu sagen: Da im Leeren irgendwelches Nichtewige nicht existiert, wie ist, ohne dieses, ein solches Erfassen nicht Verkehrtheit? Das auch ist Verkehrtheit. Bei den übrigen auch ist es so.

Einwand: Das Erfassen (grāha) existiert aber doch. Weil das Erfassen (grahaṇa), der Erfasser (grahītṛ) und das Erfaßte (gṛhīta) existiert.

---

[1] Potala-Ausg. „ma yin par gyur ro", Peking-Ausg. „ma yin par grub po".

[2] Beide Ausgaben „min na" anstatt „yin na".

[90b] Antwort:

Wodurch (er) erfaßt, was erfaßt (grāha), der Erfasser, und was erfaßt ist,

Alle sind beruhigt (upaśānta); deshalb existiert nicht Erfassen. (XXIII. 15.)

Wodurch (er) erfaßt, ist das Mittel (karaṇam, byed par gyur pas). Was erfaßt, ist das Ding (bzw. Sein, bhāva). Der Erfasser ist Täter (kartṛ). Was erfaßt ist, ist Tat (karman). Diese alle sind beruhigt: ihrem An-sich-Sein nach (svabhāvataḥ) beruhigt. Wie diese ihrem Wesen nach beruhigt sind, ist (schon) in der Erörterung (parīkṣā) über den Tathāgata ausführlich gelehrt (nirdiṣṭa); deshalb existiert nicht Erfassen.

Einwand: Die Verkehrtheiten existieren aber doch, weil der damit Behaftete (anugata) existiert.

Antwort:

Wenn weder falsches noch wahrhaftiges (samyak) Erfassen existiert,

Wessen ist Verkehrtheit? wessen ist Nicht-Verkehrtheit? (XXIII. 16.)

Wenn so dieses Erfassen durch Verkehrtheit oder durch Nicht-Verkehrtheit nicht existiert, wessen ist Verkehrtheit? wessen ist Nichtverkehrtheit? Da bei dem in dem Wandel der unterscheidungslosen Erkenntnis (nirvikalpa-prajñā-caryā) Befindlichen (avasthita) das Erkennen (jñāna) von Reinem und Unreinem usw. überhaupt nicht entsteht (oder „möglich ist", asambhavāt).

Ferner:

Bei dem Verkehrten sind Verkehrtheiten nicht möglich.

Bei dem Nichtverkehrten sind Verkehrtheiten nicht möglich. (XXIII. 17.)

Bei dem (jetzt) verkehrt werdenden sind Verkehrtheiten nicht möglich.

Bei dem (schon) Verkehrten sind Verkehrtheiten nicht möglich, bei dem (noch) nicht Verkehrten auch sind sie nicht möglich, bei dem (jetzt) verkehrt *[101a]* werdenden auch sind sie nicht möglich. Wie sie nicht möglich sind, das ist, wie es im Abschnitt der Untersuchung des Gegangenen, (noch) nicht Gegangenen, (jetzt) Gehenden[1] ausführlich dargelegt ist, zu verstehen (avaseya).

[1] 2. Abschnitt.

Bei wem Verkehrtheiten möglich sind, überlege (untersuche) selbst! (XXIII. 18.)

Bei wem jetzt Verkehrtheiten möglich sind, das überlege selbst! Ferner:

Wenn Verkehrtheiten nicht entstanden sind, wie werden sie existieren?

Wenn Verkehrtheiten [91 a] nicht entstanden sind, woher ist ein mit Verkehrtheiten Behafteter? (XXIII. 19.)

Wie sollten die Verkehrtheiten, welche an sich (svabhāvataḥ) nicht entstanden sind, existieren? Wenn jetzt diese Verkehrtheiten an sich ohne Entstehen sind, woher sollte ein mit Verkehrtheiten Behafteter existieren? Deshalb ist die Behauptung: „Die Verkehrtheiten existieren doch, weil der damit Behaftete existiert" nicht richtig. Ferner:

Wenn Selbst (ātman), Reines (śuci), Ewiges (nitya), Freude (sukha) existieren,

So sind die Vorstellungen (tib. çes, jñāna) von Selbst, Reinem, Ewigem und Freude nicht Verkehrtheiten. (XXIII. 20.)

Wenn die vier als „Selbst, Reines, Ewiges, Freude" Bezeichneten existierten, so wären, weil diese existieren, die Vorstellung eines Selbstes, die Vorstellung von Reinem, die Vorstellung von Ewigem, die Vorstellung von Freude nicht Verkehrtheiten. Wenn da (jemand) meint: „Wenn auch diese vier als Selbst, Reines, Ewiges, Freude Bezeichneten nicht existieren, so existieren doch die vier Nicht-Selbst usw.; wegen verkehrten Erfassens von diesen existiert auch Verkehrtheit", so ist hier zu antworten (vaktavya):

Wenn Selbst, Reines, Ewiges, Freude nicht existieren,
So existieren nicht Nicht-selbst, Nicht-reines, Nicht-ewiges, Leid. (XXIII. 21.)

Wenn die vier als „Selbst, Reines, Ewiges, Freude" Bezeichneten nicht existieren, so existieren auch nicht, weil jene nicht existieren, die vier als „Nicht-selbst, Nicht-reines, Nicht-ewiges, Leid" Bezeichneten. Weil keine Beziehung vorhanden ist (anapekṣatvāt). So existieren auch aus diesem *[101 b]* besonderen Grund (hetu-viśeṣeṇa) Verkehrtheiten nicht.

Da so die Verkehrtheiten zerstört sind, wird Nichtwissen (avidyā) zerstört;

Wenn Nichtwissen zerstört ist, werden die Gestaltungen (saṃskāra) zerstört. (XXIII. 22.)

So werden auf diesem Wege die Verkehrtheiten zerstört; da die Verkehrtheiten zerstört sind, wird Nichtwissen zerstört; da Nichtwissen zerstört ist, [91b] wird der Gegenstand (oder „Bedeutung", artha) der saṃskāras usw. zerstört.

Wenn irgendwessen irgendwelche Qualen (kleśa) durch Eigensein (svabhāvena) existierten,

Wie würden sie aufgegeben werden? Wer wird Existenz (tib. yod pa, Kār. „svabhāva") aufgeben? (XXIII. 23.)

Wenn irgendwelche Qualen (kleśa) irgendwessen durch Eigensein existierten, tatsächlich (samyak), wirklich (tattvataḥ) und wahrhaftig (satyataḥ) wären, wie würden sie aufgegeben (verlassen) werden? „Wer wird Existenz aufgeben?", weil Aufgeben nicht angängig ist.

Wenn da (jemand) meint: „Die Qualen (kleśa) existieren ihrem Wesen nach (svabhāvataḥ) nicht; (als) wesenlose werden sie aufgegeben", so ist da zu antworten (vaktavya):

Wenn irgendwelche Qualen irgendwessen ihrem Eigensein nach nicht existieren,

Wie würden sie aufgegeben werden? Wer wird Nichtsein aufgeben? (XXIII. 24.)[1]

Wenn irgendwelche Qualen irgendwessen ihrem Eigensein nach nicht existierten, tatsächlich, wirklich und wahrhaftig nicht wären, wie würden sie aufgegeben werden? wer wird Nichtsein aufgeben? weil Aufgeben nicht angängig ist. Wie der Schädel (tib. thod pa) des Kopfes eines in Beschauung Versunkenen (dhyānin).

Des von dem Lehrer, dem ehrwürdigen Nāgārjuna, verfaßten Mādhyamika-Kommentars Akutobhayā der als die Prüfung der Verkehrtheiten bezeichnete

Dreiundzwanzigste Abschnitt.

[1] kār. XXIII. 20—24 = kār. XXIII. 21—25 in Candrakīrti's Kommentar (ed. B. B).

Vierundzwanzigster Abschnitt.

Die Wahrheiten (satya).

Einwand:

Wenn alles dieses leer ist, ohne Entstehen und ohne Vergehen,

So ergibt sich für dich die Nichtexistenz der vier edlen Wahrheiten. (XXIV. 1.)

Wegen der Nichtexistenz der vier edlen Wahrheiten sind die Erkenntnis (parijñā), das Aufgeben (prahāṇa), die Übung (das Begehen, bhāvanā), das Verwirklichen (sākṣāt-karman) nicht zutreffend. (XXIV. 2.)

Weil diese nicht existieren, existieren auch nicht die vier Früchte (phala);

Wenn die Früchte nicht sind, so sind nicht die in den Früchten Stehenden (phalastha), die *[102a]* Angelangten (pratipannaka) auch existieren nicht. (XXIV. 3.)

Wenn diese acht Mannmenschen (puruṣa-pudgala) nicht existieren, so existiert nicht die Gemeinde (saṅgha),

Wegen der Nichtexistenz der edlen Wahrheiten existiert auch nicht die vortreffliche Lehre (saddharma, tib. dam pahi chos). (XXIV. 4.)

Wenn Lehre (dharma) und Gemeinde (sangha) nicht existieren, wie wird Buddha existieren?

Wenn man so spricht, [92a] werden die drei Kostbarkeiten (ratna) bestritten. (XXIV. 5.)

Wenn alles dieses sich Bewegende (jagat) leer ist, so ist deshalb nicht Entstehen und nicht Vergehen. Da diese nicht sind, so ergeben sich für dich die vier edlen Wahrheiten als nichtseiend. Weil die vier edlen Wahrheiten nicht sind, so werden die Erkenntnis des Leides (duḥkha-parijñāna), das Aufgeben des Entstehens (scil. des Leides, samudaya-prahāṇa), das Begehen des Weges (mārga-bhāvanā), die Verwirklichung der Zerstörung (scil. des Leides,

nirodha-sākṣātkarman) nicht angängig sein. Weil diese Erkenntnis des Leides, Aufgeben des Entstehens, Begehen des Weges, Verwirklichung der Zerstörung nicht existieren, so existieren auch nicht die vier Früchte des Mönchtums (śrāmaṇya-phala). Wenn die Früchte des Mönchtums nicht existieren, so existieren auch nicht die acht Mannmenschen (puruṣa-pudgala), (nämlich) die in den Früchten Stehenden und die Angelangten. Wenn diese acht puruṣa-pudgalas nicht existieren, existiert nicht die Gemeinde. Ferner: Weil die edlen Wahrheiten nicht existieren, existiert auch nicht die treffliche Lehre (saddharma). Wenn Lehre und Gemeinde nicht existieren, wie sollte Buddha existieren? Wenn (du) so die Leerheit behauptest, bestreitest (du) (pratibādhase) die drei Kostbarkeiten. Ferner:

Leerheit (scil. annehmend) bestreitest du die Existenz der Früchte, das Rechte (dharma), das Unrechte (adharma),
Auch alle weltlichen Gepflogenheiten (vyavahāra). (XXIV. 6.)

Da, indem du Leerheit annimmst, du das Unrechte (adharma), das Rechte (dharma), die Existenz der durch diese bewirkten Früchte und auch alle weltlichen Gepflogenheiten bestreitest, so sind nicht alle Dinge (bhāva) leer.

Darauf antworten wir: da du der Leerheit Aufgabe (prayojana), Leerheit
Und der Leerheit Sinn (artha) nicht verstehst, *[102 b]* deshalb widerstreitest du auf diese Weise. (XXV. 7.)

Da du den Zweck der Lehre der Leerheit, das Kennzeichen (lakṣaṇa) der Leerheit und den Sinn (artha) der Leerheit nicht, wie sie [92b] tatsächlich (yathābhūta) sind, verstehst, deshalb widerstreitest du so.

Der Buddhas Dharmalehre ist von zwei Wahrheiten abhängig,
Der weltlichen verhüllten Wahrheit und der Wahrheit des höchsten Sinnes. (XXIV. 8.)
Diejenigen, welche den Unterschied dieser zwei Wahrheiten nicht erkennen,
Erkennen nicht der Buddhalehre tiefe Beschaffenheit (eig. Dasheit, tattva). (XXIV. 9.)

Der erhabenen Buddhas Dharmalehre entsteht abhängig (āśritya) von diesen zwei Wahrheiten. Die „weltliche verhüllte Wahrheit“:

ohne bei den an sich (svabhāvataḥ) leeren dharmas (Objekten) weltliche Verkehrtheit anzunehmen (laukika-viparyāsa-anadhigamāt) alle dharmas als entstanden zu betrachten, das ist, weil es eben bei diesen verhüllte Wahrheit ist, verhüllte Wahrheit (saṃvṛti-satya). „Wahrheit des höchsten Sinnes": die Edlen (ārya), welche durch untrügliches Erkennen (aviparīta-avabodha) alle dharmas (Objekte) als unentstanden erschauen, weil bei denen dieses Wahrheit des höchsten Sinnes ist, ist es „Wahrheit des höchsten Sinnes". Diejenigen, welche den Unterschied der beiden Wahrheiten, der verhüllten und der des höchsten Sinnes, nicht verstehen, verstehen nicht die tiefe Beschaffenheit (Dasheit) der Buddhalehre.

Wenn da (jemand) meint: „Wenn der Sinn, der mitzuteilen gewünscht wird (vakṣyamāṇo' rthaḥ), (nämlich) daß alle dharmas ohne Entstehen sind, Wahrheit des höchsten Sinnes ist, welchen Zweck hat diese zweite gewöhnliche Wahrheit (vyavahāra-satya)?", so ist hier zu antworten (vaktavya):

> Unabhängig von der gewöhnlichen (scil. Wahrheit) kann der höchste Sinn nicht gelehrt werden,
> Unabhängig von dem höchsten Sinn wird das nirvāna nicht erreicht. (XXIV. 10.)

Weil unabhängig von der gewöhnlichen (Wahrheit) der höchste Sinn nicht gelehrt werden kann, und weil unabhängig vom höchsten Sinn *[103a]* das nirvāṇa nicht erreicht wird, deshalb hat die Kenntnis der zwei Wahrheiten einen Zweck.

> Wenn Leerheit mangelhaft geschaut wird, führt sie den Geringverständigen ins Verderben,
> Wie eine [93a] fehlerhaft ergriffene Schlange und ein mangelhaft erreichtes (Zauber)wissen. (XXIV. 11.)

Bei mangelhaftem Schauen, mangelhaftem Vorstellen des höchsten Sinnes, der Leerheit, führt sie den Geringverständigen ins Verderben, (und) diesen trifft große Beschädigung (bādha). Wie z. B. eine Schlange bei schlechtem Fassen ins Verderben führt (vināśayati) und bei jenem mit dem Tode endende schwere Krankheit erzeugt, und wie z. B. Zauberkunst und Beschwörung (mantra-karman) und (magische) Riten (vidhi) bei schlechter Ausführung durch einen Geringen (hīna) zum Verderben führen und bei jenem bis ans Ende des Lebens reichenden schweren (eig. großen) Schaden erzeugen.

Da so wissend, daß durch den Schwachen (manda) dieses dharma (Lehre) tiefer Boden schwierig erreicht wird,
Ist der Sinn (Gedanke, citta) des Muni abgewendet von dem Lehren des dharma. (XXIV. 12.)

Weil er aus diesem Grunde erkannt hat, daß durch die an Verständnis Schwachen das Erreichen des Bodens dieses dharma (Lehre) schwierig ist, ist der Sinn des Erhabenen von dem Lehren des dharma abgewendet.

Der Vorwurf, den du uns machst, daß die Leerheit sich als fehlerhaft ergebe,
Der trifft im Leeren nicht zu. (XXIV. 13.)

Was ihr uns vorwerft, daß die Leerheit sich als fehler(haft) ergebe, das ist bei dem an sich (svabhāvataḥ) Leeren nicht angängig. Ferner:

Für wen Leerheit richtig ist, für den ist alles richtig;
Für wen Leerheit nicht richtig ist, für den ist alles nicht richtig. (XXIV. 14.)

Für wen Leerheit richtig ist, für den ist alles Weltliche (laukika) und Überweltliche (lokottara) richtig. Für wen Wesensleerheit (svabhāva-śūnyatā) nicht richtig ist, für den ist alles Weltliche und Überweltliche nicht richtig.

Du wendest deine eigenen Fehler auf mich ab,
Wie ein auf einem Pferde Reitender das Pferd eben vergißt. (XXIV. 15.)

Du wendest deine eigenen *[103 b]* Fehler [93 b] auf mich ab, wie ein auf einem Pferde Reitender eben das Pferd vergißt. Ferner:

Wenn du die Dinge (bhāva) als an sich (svabhāvāt) seiend betrachtest,
Wenn es so ist, siehst du die Dinge (bhāva) als grund- und bedingungslos. (XXIV. 16.)

Du widersprichst (eig. bekämpfst, pratibādhase) der Folge (kārya), der Ursache (kāraṇa), dem Täter, dem Tun (karaṇa), der Handlung (kriyā),
Dem Entstehen und dem Vergehen; der Frucht auch widersprichst du. (XXIV. 17.)

Wenn du die Dinge als wesenhaft (svabhāvataḥ) existierend betrachtest, so siehst du die Dinge als grund- und bedingungslos. Da-

her bestreitest du Folge, Ursache, Täter, Tun, Handlung, Entstehen, Vergehen und Frucht.

Was abhängiges Entstehen (pratītya-samutpāda) ist, das nennen wir Leerheit;

Diese wird abhängig erkannt, das ist der mittlere Weg. (XXIV. 18.)

Weil irgendwelcher nicht abhängig entstandene dharma (Objekt) nicht existiert,

Deshalb existiert nicht irgendwelcher nicht leerer dharma. (XXIV. 19.)

Wir bezeichnen (eig. erklären, tib. hchad de) das durch Abhängigkeit Entstandene (pratītya-samutpanna) als leer. Das ist abhängige Erklärung (upādāya-prajñapti), das ist der mittlere Weg. Wenn da irgendein Ding (bhāva) existiert, so ist dieses abhängig entstanden und abhängig erkannt; weil daher irgendwelcher nicht durch Abhängigkeit entstandene dharma (Objekt) nicht existiert, deshalb existiert nicht irgendwelcher nicht leere dharma.

Wenn alles dieses nicht-leer ist, ohne Entstehen, ohne Vergehen,

So ergeben sich die vier edlen Wahrheiten als für dich nicht existierend. (XXIV. 20.)

Wenn alles dieses sich Bewegende (eig. Gehende, jagat) nicht-leer ist, so ist nicht Entstehen, nicht Vergehen (vyaya). Weil diese nicht sind, so ergeben sich die vier edlen Wahrheiten als für dich nicht existierend. Wenn (gefragt wird): weshalb?, so wird geantwortet (ucyate):

Wenn abhängiges Entstehen (pratītya-samutpāda) nicht ist, woher sollte Leid (duḥkha) sein?

Nicht-ewiges ist als Leid verkündet, [94a] *[104a]* nicht existiert es an sich. (XXIV. 21.)

Wenn abhängiges Entstehen nicht existiert, so existiert nicht Leid. Weshalb? In den sūtras ist gesagt: „Nicht-ewiges ist Leid", weil es nicht an sich existiert. Ferner:

Was wird, wenn es (schon) von sich aus (svabhāvataḥ) nicht existiert, entstehen?

Deshalb existiert nicht für den die Leerheit Bestreitenden das Entstehen. (XXIV. 22.)

Wenn jenes Leid durch eigenes Wesen nicht existiert, wie wird

es irgendwie entstehen? Weil es (schon) durch eigenes Sein (svabhāva) existiert.[1]

Weil es so ist, deshalb existiert für den die Leerheit Bestreitenden nicht Entstehen.

Wenn Leid an sich (svabhāvena) existiert, so existiert nicht Zerstörung.

Weil An-sich-Sein feststehend ist, bestreitest du die Zerstörung. (XXIV. 23.)

Wenn Leid an sich existiert, so existiert nicht (dessen) Zerstörung. Weil es nicht vergeht (anapāyitvāt). Daher bestreitest du wegen des Feststehens des An-sich-Seins die Zerstörung (nirodha).

Wenn der Weg (mārga) an sich existiert, ist Begehen (bhāvanā) nicht angängig.

Vielmehr, wenn der Weg begangen wird, so existiert für dich nicht Eigensein (svābhāvya, tib. dños ñid). (XXIV. 24.)

Wenn der Weg als an sich existierend wahrgenommen wird, so ist Begehen nicht angängig; weil es zwecklos wäre (vaiyarthyāt). Weil nämlich bei dem, was ewig ist, Begehen (bhāvanā) als Mittel zum Erreichen (sādhana-upāya) nicht existiert, deshalb ist es nicht möglich, den Weg zu begehen. Wenn aber jener Weg zu begehen ist, so existiert er für dich nicht an sich (svabhāvataḥ). Ferner:

Wenn Leid, Entstehen und Vergehen nicht existiert,

Welches Vergehen des Leides wird man durch den Weg erreichen wollen? (XXIV. 25.)

Wenn Leid, Entstehen und Vergehen, (diese) drei dharmas nicht existieren, welches Vergehen von Leid wirst du dann durch den Weg erreichen wollen? Ferner:

Wenn durch Eigensein (svabhāvena) [94b] Erkenntnis (scil. des Leides, parijñāna) nicht ist,

Wie sollte diese Erkenntnis werden? Ist nicht gesagt: „Eigensein beharrt"?[2] (XXIV. 26.)

Wenn das Leid an sich (svabhāvena) nicht erkannt (parijñāta) ist, wie kann es erkannt werden? *[104b]* weil es von sich aus

---

[1] Beide Ausgaben: „sdug bsñal de ño bo ñid las yod pa ma yin na, ci shig kun tu hbyuñ bar hgyur te."

[2] „çes" (beide Ausgaben) ist wohl in „shes" zu ändern.

nicht erkannt ist. Denn wird von dir nicht gesagt, daß An-sich-Sein feststehend (niṣṭhita) ist?

So sind für dich auch das Aufgeben (prahāṇa), das Verwirklichen (sākṣātkaraṇa),

Die Übung (Begehen, bhāvanā), die vier Früchte (phala) wie das Erkennen (parijñāna) nicht richtig. (XXIV. 27.)

So sind für dich auch die vier, das Aufgeben des Entstehens (samudaya-prahāṇa), das Verwirklichen der Zerstörung (nirodha-sākṣāt-karaṇa), das Begehen des Weges (mārga-bhāvanā) und die vier Früchte (phala) wie das Erkennen des Leides (duḥkha-parijñāna) nicht richtig. Das Entstehen, das nicht von sich aus aufgegeben ist, kann nicht aufgegeben werden; weil es an sich nicht aufgegeben ist. Die Zerstörung, die nicht von sich aus verwirklicht ist, diese auch kann nicht verwirklicht werden; weil sie an sich nicht verwirklicht ist. Der Weg, der nicht von sich aus begangen ist, der auch kann nicht begangen werden; weil er an sich nicht begangen ist. So sind auch diese vier edlen Wahrheiten, das Erkennen, das Aufgeben, das Verwirklichen, die Handlung (kriyā) des Begehens nicht angängig. Ferner: die vier Früchte, der in den Strom Eingetretene (śrota-āpanna), der einmal Wiederkehrende (sakṛd-āgāmin), der nicht Wiederkehrende (anāgāmin), der Arhant auch sind, weil die vier Tätigkeiten (kriyā) nicht existieren, nicht möglich (na yujyante). Ferner:

Wenn man An-sich-Sein (svabhāva) annimmt, wie ist die Frucht,

Welche an sich nicht erreicht ist, zu erreichen? (XXIV. 28.)

Wenn Frucht nicht existiert, existiert nicht der in der Frucht Stehende (phalastha); die Angelangten (pratipannaka) auch existieren nicht;

Wenn diese acht Mannmenschen (puruṣa-pudgala) nicht existieren, existiert nicht die Gemeinde (saṅgha). (XXIV. 29.)

Wenn die [95a] Früchte des Mönchtums (śrāmaṇya-phala) nicht existieren, so existieren auch nicht die in den Früchten stehenden (phalastha) und angelangten (pratipannaka) puruṣa-pudgalas (Mannmenschen). Wenn diese acht puruṣa-pudgalas nicht existieren, existiert auch nicht die Gemeinde (saṅgha). Ferner:

Weil die edlen Wahrheiten nicht existieren, existiert auch nicht die treffliche Lehre (saddharma);

Wenn die Lehre (dharma) und die Gemeinde nicht existieren, wie sollte Buddha *[105a]* existieren? (XXIV. 30.)

Für dich trifft Buddha auch unabhängig von bodhi (Erleuchtung) zu;

Für dich trifft auch unabhängig vom Erleuchteten (buddha) Erleuchtung (bodhi) zu. (XXIV. 31.)

Wer für dich nicht von sich aus (svabhāvena) Buddha ist,

Der wird, auch in dem Wandel der Erleuchtung (bodhicaryā) sich um Erleuchtung bemühend, Erleuchtung nicht erreichen. (XXIV. 32.)

Irgendwelches Rechte (dharma) und Unrechte (adharma) wird man nicht jemals tun.

Was ist bei Nicht-leerem zu tun? An-sich-Sein (svabhāva) wird nicht getan. (XXIV. 33.)

Aus Rechtem (dharma) und Unrechtem (adharma) entsprungene Frucht existiert für dich nicht,

Auch ohne Rechtes und Unrechtes wird für dich Frucht existieren. (XXIV. 34.)

Wenn für dich aus Rechtem und Unrechtem entsprungene Frucht existiert,

Weshalb ist die aus Rechtem und Unrechtem entsprungene Frucht nicht leer? (XXIV. 35.)

Du widersprichst (widerstreitest) aller weltlichen Gepflogenheit,

Der Leerheit, welche abhängiges Entstehen (pratītyasamutpāda) ist, widerstreitest du auch. (XXIV. 36.)

Nicht wäre irgendwelches zu Tuendes, auch wäre die Handlung (kriyā) ohne Anfang.

Wenn man der Leerheit widerstreitet, so wäre auch der Nichttuende Täter. (XXIV. 37.)

Wenn An-sich-Sein (svabhāva, tib. dṅos ñid) ist, so wären die lebenden Wesen (eig. das sich Bewegende, jagat) frei von verschiedenartigen Zuständen,

Nicht entstanden und nicht vergangen; ewig auch würden sie verharren. (XXIV. 38.)

Wenn An-sich-Sein wäre, so würde alles sich Bewegende (jagat) frei von verschiedenartigen Zuständen sein, nicht entstanden, nicht vergangen; auch würden sie ewig verharren. Daher würden, wenn man so die Behauptung des An-sich-Seins (svabhāva-vāda) annähme, alle diese dargelegten Fehler auch [95b] zutreffen. Ferner:

Wenn Leeres nicht existiert, so existieren auch nicht Erreichen von (noch) Nicht-erreichtem,

Beendigung von Leid und Aufgeben (prahāṇa) aller Qualen (kleśa). (XXIV. 39.)

Wenn Wesenleeres (svabhāva-śūnya) nicht ist, so würden auch alle weltlichen (laukika) und überweltlichen (lokottara) Besonderheiten (viśeṣa), die, noch nicht erreicht, zu erreichen sind, so viele es gibt, alle nicht zu erreichen sein. Beendigung von Leid (duḥkha-paryanta-karman) auch würde nicht sein, auch wäre nicht Aufgeben aller Qualen (kleśa).

[105b] Wer das abhängige Entstehen sieht, der sieht das Leid,

Die Entstehung, die Zerstörung und den Weg. (XXIV. 40.)

Wer das abhängige Entstehen (pratītya-samutpāda) sieht, der sieht die vier dharmas, das Leid, das Entstehen, die Zerstörung, und den Weg. Ebenso, wie ein mit Augen versehener Mensch durch das Scheinen eines Lichtes (pradīpa-prakāśena) alle diese verschiedenartigen Erscheinungen (rūpa) sieht.

Des von dem Lehrer, dem ehrwürdigen Nāgārjuna, verfaßten Mādhyamika-Kommentars Akutobhayā der als die Prüfung der Wahrheiten (satya) bezeichnete

Vierundzwanzigste Abschnitt.

Fünfundzwanzigster Abschnitt.

Das Erlöschen (nirvāṇa).

Einwand:

Wenn alles dieses leer ist, ist nicht Entstehen, ist nicht Vergehen.

Wessen Erlöschen (nirvāṇa) durch Aufgeben (prahāṇa) oder Zerstören (nirodha) wird man annehmen wollen? (XXV. 1.)

Wenn alles dieses sich Bewegende (jagat) leer ist, so ist nicht Entstehen (udaya), nicht Vergehen (vyaya). Weil diese nicht sind, wessen Erlöschen (nirvāṇa) durch Aufgeben oder Zerstören wird angenommen (eig. gewünscht, iṣyate)? weil Aufgeben und Zerstören nicht existieren. Deshalb ist es nicht so. Wenn aber nicht Leeres ist, so wird auch das Erlöschen (nirvāṇa) durch Aufgeben der Qualen (kleśa) und Zerstören der Gruppen (skandha) erreicht werden.

Antwort:

Wenn alles dieses nicht leer ist, ist nicht Entstehen, ist nicht Vergehen.

Wessen Erlöschen (nirvāṇa) durch Aufgeben und Zerstören wird man annehmen [96a] wollen? (XXV. 2.)

Wenn alles dieses sich Bewegende nicht leer ist, so ist nicht Entstehen, ist nicht Vergehen. Wenn diese (beiden) nicht sind, wessen Erlöschen (nirvāṇa) durch Aufgeben und Zerstören wird angenommen? weil Aufgeben und Zerstören nicht angängig sind. So ist auf diese Weise (krama) die Unangängigkeit des nirvāṇa zu verstehen. Wenn nun gefragt wird: „Wie?“

Nicht aufgegeben, nicht erreicht, nicht abgeschnitten, nicht ewig,

Nicht zerstört, nicht entstanden: das wird als nirvāṇa angenommen. (XXV. 3.)

Deshalb wird das Kennzeichen des nirvāṇa als solches erkannt.

Ferner:

Nirvāṇa ist nicht ein Sein (bhāva), (denn dann) *[106a]*
wäre es mit den Kennzeichen des Alters und Todes;
Ein Sein (bhāva) ohne Alter und Tod existiert nicht.(XXV.4.)

Das nirvāṇa ist eben in jeder Weise auch (sarvathā' pi) kein Sein (bhāva). Wenn es ein Sein (bhāva) wäre, so wäre es mit den Kennzeichen des Alters und Todes behaftet. Weshalb? Weil ein Sein (bhāva) ohne Alter und Tod nicht existiert. Ferner:

Wenn das nirvāṇa ein Sein (bhāva) wäre, so wäre das
nirvāṇa gewirkt (saṃskṛta).
Irgendein nicht gewirktes Sein existiert nicht irgendwie.
(XXV. 5.)

Wenn das nirvāṇa ein Sein (bhāva) wäre, so wäre das nirvāṇa gewirkt. Weshalb? Weil irgendwelches nicht gewirkte Sein (bhāva) nicht irgendwie existiert. Ferner:

Wenn das nirvāṇa ein Sein (bhāva) ist, wie ist dieses
nirvāṇa unabhängig (anupādāya)?
Irgendwelches unabhängige Sein existiert nicht. (XXV. 6.)

„Wenn das nirvāṇa als ein Sein (bhāva) angenommen wird, so ist dieses nirvāṇa unabhängig": diese Behauptung ist nicht angängig. Wenn gefragt wird: weshalb? Weil irgendwelches nicht abhängige Sein nicht existiert. So ist dieses nirvāṇa [96b] kein Sein.

Einwand: So ist eben das nirvāṇa ein Nicht-Sein.

Antwort:

Wenn das nirvāṇa kein Sein ist, wie wäre es als Nicht-
sein (abhāva) möglich?

Wenn das nirvāṇa irgendwie auch kein Sein ist, so ist es auch kein Nichtsein. Weshalb? Weil, wenn Sein erreicht wird, Nichtsein auch erreicht wird. Ferner:

Wo nirvāṇa ein Sein (bhāva) ist, da existiert nicht
Nichtsein. (XXV. 7.)

Wo das nirvāṇa als Sein (bhāva) angenommen wird, da ist nicht Nichtsein. Weil so (die Behauptung) „Wo ein Sein (bhāva) ist, da (eig. „das", tib. „de") ist Nichtsein" nicht angängig ist, deshalb ist das nirvāṇa auch nicht ein Nichtsein. Ferner:

Wenn das nirvāṇa nicht Sein ist, *[106b]* wie ist dieses
nirvāṇa unabhängig (anupādāya)?
Ein Nichtsein, das unabhängig wäre, existiert nicht.
(XXV. 8.)

Wenn das nirvāṇa als Nichtsein angenommen wird, so ist die Behauptung: „Das nirvāṇa ist unabhängig" nicht angängig. Weshalb? Weil irgendwelches unabhängiges Nichtsein nicht existiert. Daher ist das nirvāṇa auch nicht Nichtsein.

Einwand: Als wie beschaffen ist denn aber jetzt das nirvāṇa zu bezeichnen?

Antwort:

Kommendes und gehendes Sein (ājavajavībhāva), welches abhängig (upādāya) oder bedingt (pratītya) ist,

Dieses, als nicht abhängig und nicht bedingt, wird als nirvāṇa gelehrt. (XXV. 9.)

Weil nicht in Verkehrtheiten befangenes (viparyāsa-adhigata) kommendes und gehendes Sein (bhāva), welches von Gruppen (skandha) abhängig oder (dadurch) bedingt ist, nicht von verkehrten Vorstellungen abhängig und (dadurch) bedingt ist, wird das Nichtentstehen von skandhas als nirvāṇa gelehrt. Ferner:

Aufgeben von Entstehen und Vergehen hat der Lehrer verkündet.

Deshalb ist das [97a] nirvāṇa nicht als Sein (bhāva), nicht als Nichtsein möglich (yujyate). (XXV. 10.)

Da von dem Erhabenen (bhagavān) auf diese Weise[1] Aufgeben von Entstehen und Vergehen verkündet ist, deshalb ist das nirvāṇa weder als existierendes Sein (bhāva) noch als nichtexistierendes Sein angängig. (yukta).

Einwand: Das nirvāṇa ist eben beides, Sein (bhāva) und Nichtsein (abhāva).

Antwort:

Wenn nirvāṇa beides, Sein und Nichtsein, wäre,

So wäre Sein und Nichtsein Erlösung (mokṣa), und das ist nicht möglich (yujyate). (XXV. 11.)

Wenn nirvāṇa beides, Sein und Nichtsein, wäre, so ist, weil dann Sein und Nichtsein verschieden (getrennt, vyatirikta) sind, das auch nicht möglich. Weil zwei sich einander widersprechende (paraspara-viruddha) (Zustände) nicht zu einer Zeit möglich sind. Ferner:

---

[1] Vermutlich ist anstatt „rnam pa las" der tib. Ausgaben „rnam pa hdis" zu lesen, vielleicht auch (nach frdl. Mitteilung von Herrn L. de la Vallée Poussin) „rnam par". Nach letzterer Konjektur wäre „auf diese Weise" zu tilgen.

Wenn nirvāṇa beides, Sein (bhāva) und Nichtsein (abhāva), wäre,
So wäre nirvāṇa nicht unabhängig, weil es von diesen beiden abhängig wäre. (XXV. 12.)

Wenn nirvāṇa beides, *[107a]* Sein und Nichtsein, wäre, so wäre nirvāṇa nicht unabhängig, weil das nirvāṇa von beidem, Sein und Nichtsein, abhängig wäre. Da dies aber nicht erwünscht ist, so ist (die Behauptung): „nirvāṇa ist beides, Sein und Nichtsein" nicht richtig (yujyate). Ferner aus diesem Grunde auch ist es nicht richtig:

Wenn nirvāṇa beides, Sein und Nichtsein, ist,
So ist (doch) nirvāṇa nicht gewirkt (asaṃskṛta); Sein und Nichtsein sind gewirkt (saṃskṛta). (XXV. 13.)

Nirvāṇa kann nicht beides, Sein und Nichtsein sein. Weshalb? Weil, während nirvāṇa nicht-gewirkt (asaṃskṛta) ist, die beiden, Sein und Nichtsein, gewirkt (saṃskṛta) sind. Daher ist auch aus diesem besonderen Grunde (hetu-viśeṣa) [97b] nirvāṇa nicht als beides, Sein und Nichtsein, möglich (yukta).

Einwand: Wenn nirvāṇa auch nicht beides, Sein und Nichtsein, ist, so ist das, an welchem diese beiden sind, nirvāṇa.

Antwort:

Wenn am nirvāṇa beide, Sein und Nichtsein, existieren,
So existieren diese beide an einem, wie Helligkeit und Finsternis. (XXV. 14.)

Am nirvāṇa sind beide, Sein und Nichtsein, auch nicht als existierend möglich. Weshalb? Weil diese zwei einander Entgegengesetzten (paraspara-viruddha) nicht an einem Ort zu einer Zeit zusammen (saha) sein können; wie z. B. Helligkeit und Finsternis. So (eig. „da", tatra) ist die Behauptung: „Wo beides, Sein und Nichtsein, existiert, das ist nirvāṇa" nicht richtig (yukta).

Einwand: nirvāṇa ist weder Sein noch Nichtsein.

Antwort:

Die Behauptung (eig. Lehre, tib. ston pa), weder Sein noch Nichtsein sei nirvāṇa,
Die würde erreicht werden, wenn Sein und Nichtsein erreicht wären. (XXV. 15.)

[107b] Deine Behauptung: „nirvāṇa ist weder Sein noch Nichtsein" ist nicht angängig. Weshalb? „Weder Sein noch Nichtsein":

(eine solche) Verdeutlichung (añjanā, tib. gsal ba), Greifen (grahaṇa), sich mühendes Denken (vyavasāya-buddhi), dieses auch wird, wenn Nichtsein und Sein erreicht sind, erreicht; da Nichtsein und Sein nicht erreicht sind, deshalb ist auch (die Behauptung): „nirvāṇa ist weder Sein noch Nichtsein" nicht angängig. Ferner:

Wenn nirvāṇa nicht Sein, nicht Nichtsein ist,
Durch wen wird „Nicht Sein, nicht Nichtsein" verdeutlicht (ajyate, tib. mṅon byed)? (XXV. 16.)

Wenn nirvāṇa weder Sein noch Nichtsein ist, so existieren weder Sein noch Nichtsein. [98a] Weil diese (zwei) nicht existieren, durch wen wird „nirvāṇa ist weder Sein noch Nichtsein" verdeutlicht (ajyate), gekennzeichnet (lakṣyate), erfaßt (gṛhyate), erkannt (prajñapyate)? Daher ist (die Behauptung): „nirvāṇa ist weder Sein noch Nichtsein" auch nicht richtig (yukta).

Aus diesem Grunde auch ist nirvāṇa nicht angängig. Weshalb?

Der Erhabene wird nach dem nirvāṇa nicht als seiend verdeutlicht (ajyate), ebenso
Wird er nicht als nicht-seiend, oder als beides, oder als beides-nicht verdeutlicht. (XXV. 17.)
Wenn der Erhabene auch verharrt (bshugs, tiṣṭhamāna), wird er nicht als seiend verdeutlicht (ajyate), ebenso
Wird er nicht als nicht-seiend, oder als beides, oder als beides-nicht verdeutlicht. (XXV. 18.)

Weil der Erhabene (bhagavān) nach dem nirvāṇa (nirvṛta) oder verharrend (scil. in der Welt) nicht als seiend, oder als nicht-seiend, oder als beides, oder als beides-nicht verdeutlicht, gekennzeichnet, erfaßt, erkannt wird, deshalb wird das nirvāṇa auch nicht erkannt (prajñapyate). Weil dieses nicht ist, wessen sollte das nirvāṇa sein? *[108a]* Daher ist in jeder Weise auch (sarvathā' pi) das nirvāṇa nicht angängig. Ferner:

Es ist nicht irgendwelcher Unterschied des saṃsāra vom nirvāṇa,
Es ist nicht irgendwelcher Unterschied des nirvāṇa vom saṃsāra. (XXV. 19.)

Indem von dem Zusammenhang (santāna) der Gruppen (skandha) abhängig der Kreislauf (saṃsāra) erkannt wird (prajñapyate), so ist, wie wegen der Wesensleerheit (svabhāva-śūnyatā) dieser skandhas diese durchaus (atyanta) ohne Entstehens- oder Vergehenseigenschaft

(dharma) sind, von uns von Anfang an (āditaḥ) eben (eva) gelehrt; deshalb ist, weil alle dharmas (Objekte) in gleicher Weise nicht entstehen und nicht vergehen (anutpāda-anirodha-samatayā) auch nicht der geringste Unterschied des saṃsāra vom nirvāṇa. Wie auch nicht der geringste Unterschied des saṃsāra vom nirvāṇa ist, so [98b] ist auch nicht der geringste Unterschied des nirvāṇa vom saṃsāra.

Die Grenze (koṭi) des nirvāṇa ist die Grenze des saṃsāra;

Zwischen diesen beiden existiert auch nicht der geringste Unterschied. (XXV. 20.)

Da des nirvāṇa und des saṃsāra (Körperwanderung) Wirklichkeitsgrenze (bhūta-koṭi), Nichtentstehensgrenze (anutpāda-koṭi), Wirklichkeitsgrenzeerreichen (bhūtakoṭi-pratiṣṭhāna) in gleicher Weise nicht erfaßt werden (anupalabdhi-samatvena), existiert auch nicht irgendwelcher allergeringste Unterschied.

Die Ansichten (dṛṣṭi) von „nach dem nirvāṇa", „Ende" usw., „ewig" usw.

Sind abhängig von nirvāṇa, späterem Ende (aparānta) und früherem Ende (pūrvānta). (XXV. 21.)

Die Ansichten, daß der Tathāgata nach der Vernichtung (paraṃ nirodhāt) ist, nicht ist, (zugleich) ist und nicht ist, weder ist noch nicht ist, und die Ansichten, die Welt habe ein Ende, die Welt habe nicht ein Ende, die Welt habe und habe nicht ein Ende, die Welt habe weder, noch habe sie nicht ein Ende, und die Ansichten, die Welt sei ewig, die Welt sei nicht ewig, die Welt sei ewig und nicht ewig, die Welt sei weder ewig noch nicht-ewig, *[108b]* diese sind der Reihenfolge entprechend (yathā-kramam) von nirvāṇa, dem späteren Ende und dem früheren Ende abhängig. So:

Wenn alle dharmas (Objekte) leer sind, was ist mit Grenze? was ist ohne Grenze?

Was ist mit und ohne Grenze? was ist weder mit noch ohne Grenze? (XXV. 22.)

Was ist eben dieses? was ist anderes? was ist ewig? was ist nicht-ewig?

Was ist beides, ewig und nicht-ewig? Was ist auch beides nicht? (XXV. 23.)

Alles Wahrgenommene (tib. dmigs pa) ist erloschen (eig. beruhigt), die Entfaltung (prapañca) ist still (und) ruhig.

Nicht ist irgendwo irgendwem durch Buddha der dharma (Lehre) dargelegt worden (deśita). (XXV. 24.)

Des von dem Lehrer, dem ehrwürdigen Nāgārjuna, verfaßten Mādhyamika-Kommentars Akutobhayā der [99a] als die Prüfung des nirvāṇa bezeichnete

Fünfundzwanzigste Abschnitt.

Sechsundzwanzigster Abschnitt.

Die zwölf Glieder (dvādaśāṅga).

Einwand: Nachdem durch dich nach der Lehre (samaya) des Mahāyāna die Einführung (eig. Eingang, avatāra) in den höchsten Sinn (paramārtha) dargelegt ist, möge jetzt durch dich nach der Lehre der śrāvakas (d. h. des Hīnayāna) die Einführung in den höchsten Sinn gelehrt werden.

Antwort:

Die drei Arten von Wirkungen (saṃskāra), welche der durch Nichtwissen (avidyā) Verhüllte der Wiedergeburt wegen (punarbhavāya) herbeiführt,

Durch diese Taten (karma) geht er die Gänge (sc. der Wiedergeburt, gati). (XXVI. 1.)

Durch Wirkungen (saṃskāra) bedingtes Bewußtsein (vijñāna) tritt in den Gängen (gati) ein;

Nachdem Bewußtsein eingetreten ist, wird Name-und-Form erzeugt (eig. eingeträufelt, niṣicyate). (XXVI. 2.)

Nachdem Name-und-Form erzeugt ist, entstehen die sechs Sinnesgebiete (āyatana);

Abhängig von den sechs Gebieten (āyatana) entsteht Berührung (sparśa). (XXVI. 3.)

Von Auge, rūpa (visuelle Erscheinung) und Zusammenfassung (samanvāhāra, tib. dran byed) abhängig entsteht eben (scil. Bewußtsein?);

So entsteht abhängig von Auge (cakṣuḥ, tib. mig) und visueller Erscheinung (rūpa) das Bewußtsein (vijñāna). (XXVI. 4.)

Das Zusammentreffen (saṃnipāta) von Auge, rūpa und Bewußtsein, (dieser) drei,

Ist Berührung (sparśa); aus dieser Berührung entsteht Empfindung (vedanā). (XXVI. 5.)

Durch Empfindung (vedanā) bedingt ist Verlangen (tṛṣṇā), zum Zwecke der Empfindung (vedanārtham) wird verlangt;

Wenn verlangt wird, wird das vierfache Annehmen (upādāna) angenommen. (XXVI. 6.)

Wenn Annehmen (upādāna) existiert, so *[109a]* geht das Dasein des Annehmers (upādātṛ) hervor;

Wenn der Annehmer nicht existierte, so wäre Erlösung, nicht Dasein (bhava). (XXVI. 7.)

Dieses Dasein sind auch die fünf Gruppen (skandha); aus dem Dasein entsteht Geburt (jāti),

Alter und Tod, Schmerz, Wehklagen (paridevanā), Leid (duḥkha), (XXVI. 8.)

Unlust (daurmanasya) und Erregungen (upāyāsa, tib. hkhrug pa), diese gehen aus Geburt hervor.

So entsteht ausschließlich (kevala) diese Anhäufung (skandha) von Leid (duḥkha). (XXVI. 9.)

Daher wirken die Verständigen (vidvant) nicht die Wirkungen (saṃskāra), den Ursprung der Körperwanderung (saṃsāra);

Deshalb wirkt der Unverständige, nicht der Verständige, da er die wirkliche Beschaffenheit (eig. Dasheit, tattva) sieht. (XXVI. 10.)

Wenn Nichtwissen (avidyā) zerstört ist, entstehen auch nicht die Wirkungen (saṃskāra).

Die Zerstörung des Nichtwissens ist aber [99b] Erkenntnis infolge von Wandel in der Dasheit.[1] (XXVI. 11.)

Wenn dieses und jenes zerstört ist, tritt dieses und jenes nicht hervor (abhipravartate).

Diese Leidanhäufung (duḥkha-skandha) wird so ausschließlich (kevala) völlig (samyak) zerstört. (XXVI. 12.)

Toren (bāla), durch Nichtwissen (avidyā) bedeckt, wirken zum Zwecke der Wiedergeburt (punar-bhavāya) als Wirkungen (saṃskāra) von Hölle (naraka) usw. drei Arten von Wirkungen (saṃskāra), mit Leib (kāya), Rede (vāk) und Geist (manas). Wie die gewirkten (abhisaṃskṛta) günstigen (kuśala) und ungünstigen (akuśala) Taten (karma) große, mittlere und kleine sind, durch solche geht er in den

[1] ma rig hgags par gyur pa ni | ces pa de ñid bsgoms pas so ||.

Gängen (gati) der Hölle (naraka) usw. Wie da das durch Wirkungen (saṃskāra) bedingte Bewußtsein (vijñāna) in den (Daseins-) Gängen (gati) eintritt (avatarati), wird Name-und-Form (nāma-rūpa) erzeugt (niṣicyate). Wenn Name-und-Form (nāma-rūpa) erzeugt ist, so entsteht aus dem erzeugten Name-und-Form die sechs Sinnesgebiete (āyatana). Durch die sechs āyatanas bedingt, entsteht aus diesen Berührung. Der Entstehensvorgang (utpāda-krama) dieser Berührung (sparśa) ist aber dieser. Bedingt durch Auge (cakṣuḥ), rūpa (Erscheinung) und Geistestätigkeit (manasikāra) entsteht (sc. sie) eben. Indem so bedingt von Name-[1] und- Form Bewußtsein (vijñāna) entsteht, so ist das Zusammentreten (saṃnipāta) der drei, Auge (cakṣuḥ, tib. mig), rūpa (Erscheinung) und Bewußtsein (vijñāna) Berührung. Aus dieser Berührung geht Empfindung (vedanā) hervor. Durch Empfindung bedingt ist Verlangen (eig. Durst, tṛṣṇā); der Empfindung halber wird verlangt. *[109b]* Wenn Verlangen (tṛṣṇā) ist, werden die vier Arten von Annehmen (upādāna) angenommen. Wenn Annehmen (upādāna) existiert, so geht das Dasein (bhava) des Annehmers hervor. Wenn das Annehmen nicht existiert, so ist Erlösung, und dessen Dasein (bhava) wird nicht mehr entstehen[2]; weil er mit Annehmen behaftet (sopādāna) ist, deshalb geht dessen Dasein (bhava) hervor. Dieses Dasein ist auch als die fünf Gruppen (skandha) zu verstehen. Aus Dasein aber geht Geburt hervor. Aus Geburt entstehen Alter und Tod, Kummer (śoka), Wehklagen (paridevanā), [100 a] Leid (duḥkha), Unlust (daurmanasya) und Erregungen (upāyāsa). So entsteht diese Anhäufung von Leid, Ansammlung von Leid isoliert (kevala, ausschließlich), unvermischt (amiśra). Deshalb wirken Verständige nicht Kreislaufursprungswirkungen (saṃsāra-mūla-saṃskāra). Wenn daher auch Unverständige Täter von Wirkungen sind, so sind es nicht die Verständigen. Weshalb? Weil sie die tatsächliche Beschaffenheit (eig. Dasheit, tattva) schauen. Wenn da Nichtwissen (avidyā) zerstört ist, enstehen auch nicht die Wirkungen (saṃskāra). Zerstörung des Nichtwissens aber ist infolge des Wandelns im Wandel (bhāvanā) in eben diesem Wissen (jñāna) der zwölf Glieder (dvādaśāṅga) und infolge des

---

[1] Beide Ausgaben „miṅ“ (nāma), nicht „mig“.

[2] dehi srid pa hbyuṅ bar mi hgyur ba shig na | gaṅ gi phyir ñe bar len pa daṅ bcas pa dehi phyir . . . .

Lehrens derselben. Wenn diese und jene Daseinsglieder (bhavāṅga) zerstört sind, treten diese und jene Daseinsglieder nicht hervor. So vergeht die Leidanhäufung, Leidansammlung isoliert (kevala, ausschließlich), unvermischt wahrhaftig (samyak), vergeht vollständig (tib. gtan, atyantam); wie verbrannter Same. Die Einführung (avatāra) in diese zwölf Glieder des Daseins (bhavāṅga) ist ausführlich aus den Sūtras und dem Abhidharma zu ersehen (adhigantavya). Nur abgekürzt (samāsataḥ, zusammengefaßt) wird sie hier dargelegt.

Des von dem Lehrer, dem ehrwürdigen Nāgārjuna, verfaßten Mādhyamika-Kommentars Akutobhayā der als die Prüfung der zwölf Glieder bezeichnete

Sechsundzwanzigste Abschnitt.

Siebenundzwanzigster Abschnitt.
Die Ansichten (dṛṣṭi).

Einwand: Lehre du (jetzt), daß die Arten von Ansichten (dṛṣṭi), die von der dem śrāvaka-yāna entsprechenden (anurūpa) *[110a]* Sūtra-Lehre (sūtrānta) abhängig sind, nicht angehen (asambhava)!

Antwort:

Die Ansichten: „In vergangener Zeit wurde ich", „wurde ich nicht", „die Welt ist ewig" usw., diese sind auf frühere Grenze (purvānta) bezüglich. (XXVII. 1.)

Die Ansichten: „In einer anderen zukünftigen Zeit werde ich werden", „werde ich nicht werden", „die Welt ist mit Ende", diese sind auf späteres Ende (aparānta) [100b] bezüglich. (XXVII. 2.)

In dem „Alle Geschwüre beseitigendes Buch" (sarvāsravaniyāmaka-paryāya) genannten sūtra ist gesagt: „Ich wurde (tib. byuṅ bar gyur, abhūvam) in vergangener Zeit (atītam adhvānam)", „Ich wurde nicht in vergangener Zeit". Aus diesem Grund sind die Ansichten, daß die Welt ewig ist usw., auf ein früheres Ende (anta, Grenze) bezüglich. „Ich werde in anderer zukünftiger Zeit werden", „Ich werde nicht in anderer zukünftiger Zeit werden": aus diesem Grunde sind die Ansichten, daß die Welt ein Ende hat usw., auf ein späteres Ende bezüglich (samāśrita). Diese (scil. Ansichten) aber sind nicht angängig. Wenn (gefragt wird), aus welchem Grunde (vidhi), so ist zu antworten:

„In vergangener Zeit wurde ich": das ist nicht angängig. Was in früherer Zeit wurde, das ist eben nicht dieses. (XXVII. 3.)

„Das eben ist Selbst (ātman)" — dann wäre das Angenommene (upādāna) verschieden.

Losgelöst vom Angenommenen (upādāna), welches ist dein Selbst (ātman)? (XXVII. 4.)

Wenn angenommen (eig. getan) wird: „Von Angenommenem (upādāna) losgelöstes Selbst existiert nicht",

Dann ist, wenn das Angenommene (upādāna) eben das Selbst ist, dein Selbst (ātman) nicht. (XXVII. 5.)

Das Angenommene (upādāna) ist nicht das Selbst (ātman), denn jenes ist entstehend und vergehend.

Wie sollte das Angenommene (upādāna) Annehmer (upādātṛ) werden? (XXVII. 6.)

Das Selbst (ātman) ist nicht als verschieden (eig. anderes) von dem Angenommenen (upādāna) angängig.

Wenn verschieden, müßte es ohne Angenommenes (upādāna) erfaßt werden, es wird aber nicht erfaßt. (XXVII. 7.)

So ist es nicht ein anderes als das Angenommene (upādāna), es ist aber auch nicht das Angenommene,

Das Selbst ist nicht ohne Angenommenes, auch ist es keine Bestimmtheit (niścaya, tib. ṅes), daß es nicht ist. (XXVII. 8.)

„Das Selbst (ātman) wurde (eig. „entstand") in früherer vergangener Zeit" *[110b]* ist nicht angängig. Wenn (gefragt wird,) weshalb? Weil, was in früheren Geburten (janman) wurde (abhūt), das eben nicht gegenwärtiges Selbst ist. Wenn da (jemand) meint: „Wenn, was in früheren Geburten wurde, das eben gegenwärtiges Selbst wäre, welcher Fehler wäre deshalb?", so ist zu antworten: [101a] Wenn das, was in früheren Geburten wurde, das eben gegenwärtiges Selbst wäre, so wäre es eben nicht getrennt (vyatirikta) von Angenommenem (upādāna); wenn ferner auch es von Angenommenem (upādāna) getrennt wäre, so würde ohne Angenommenes (upādāna) auch das Selbst (ātman) existieren. Kann nun dein Selbst (ātman) als losgelöst von Angenommenem (upādāna) bezeichnet (eig. gesagt) werden? Wir aber wissen, daß es auf alle Arten (sarvathā' pi) nicht angängig ist. Wenn da (jemand) meint: „Ein von Angenommenem losgelöstes Sein existiert nicht", deshalb (heißt es) jetzt: „Entweder ist das Angenommene (upādāna) das Selbst, oder dein Selbst existiert nicht". „Das Angenommene (upādāna) ist Selbst (ātman)": das auch ist nicht angängig. Weshalb? Weil, da dieses Angenommene (upādāna) werdend und vergehend ist, es (scil. ātman) entstehen und vergehen würde. So ist aber nicht die Eigenschaft (eig. Kennzeichen, lakṣaṇa) des Selbstes (ātman). Ferner: Wie würde, was Angenommenes (upādāna) ist, Annehmer

(upādātṛ) sein? Weil viele Fehler zutreffen würden (scil. ist es nicht möglich).

Wenn da (jemand) meint: „Vom Angenommenen (upādāna) ist der Annehmer (upādātṛ) verschieden (eig. anderer)", so ist zu antworten: „Das Selbst ist nicht als verschieden vom Angenommenen angängig". Wenn es verschieden wäre, so würde es auch ohne Angenommenes (upādāna) durch die Sinne des Auges usw. wahrgenommen werden können. Weil es nicht wahrgenommen wird (sc. ist es nicht so).

So ist das Selbst weder vom Angenommenen (upādāna) verschieden, noch ist es eben das Angenommene, noch ist es ohne Angenommenes, noch ist es irgendwie als nicht-seiend bestimmt. Daher ist durch *[111a]* diese Überlegung (der Satz): „Ich (ātman) wurde (entstand) in früherer Zeit" nicht angängig. Jetzt:

„In vergangener Zeit wurde ich nicht": das auch ist nicht angängig.

Was in früheren Geburten wurde, von dem ist dieses nicht verschieden. (XXVII. 9.)

Wenn dieser ein anderer wäre, [101b] so würde er auch ohne jenen entstehen;

So eben verharrend (eig. stehend) würde er als unsterblich (amṛta) geboren werden. (XXVII. 10.)

Vernichtung (eig. Abschneiden, uccheda), Schwinden der Taten (karma), die durch andere gewirkte Taten

Würden durch andere genossen (paribhukta) werden: dieses und anderes würde eintreten. (XXVII. 11.)

Auch ohne geworden zu sein, wird er: hier würde der Fehler eintreten,

Daß das Selbst (ātman) geschaffen (kṛtaka) und das Gewordene (saṃbhūta) grundlos (ahetuka) wäre. (XXVII. 12.)

Nun ist auch (die Behauptung): „In früher vergangener Zeit wurde ich nicht" nicht angängig. Weshalb? Weil dieser von dem, der in früheren Geburten (janma) wurde, nicht verschieden (eig. anderer) ist. Wenn dieser ein anderer wäre, so würde auch ohne jenen dieser entstehen. Ferner: Wenn jener so früher (pūrvaṃ) da wäre, so würde auch dieser da als ungestorben (amṛta) geboren werden. Dann würden da viele Fehler wie Vernichtung (eig. „Abschneiden"), Schwinden von Tat (karma), das Genießen von karma,

das durch andere gewirkt ist, durch andere usw. eintreten (prasajyeran). Ferner: nicht gewesenes (abhūtvā, tib. „aus nicht-gewordenem") Selbst (ātman) würde entstehen (sambhava). Da aber eines schon gewesenen (tib. „gewordenen") Selbstes Entstehen nicht ist, so würden hier auch die Fehler, daß das Selbst geschaffen (kṛtaka) und das Gewordene grundlos wäre, eintreten: das aber ist nicht erwünscht. Deshalb ist durch diese Überlegung (die Behauptung): „Das Selbst (ātman) war nicht in vergangener Zeit" auch nicht richtig.

So sind die auf Vergangenheit bezüglichen Ansichten:
„Das Selbst (ātman) war", „Das Selbst war nicht",
„beides", „nicht-beides", diese sind nicht angängig.
(XXVII. 13.)

Wenn so überlegt wird (parikalpyamāne), sind die auf die vergangene Zeit bezüglichen Ansichten: „Das Selbst war in vergangener Zeit", *[111b]* „Das Selbst war nicht in vergangener Zeit", „Das Selbst war und war nicht in vergangener Zeit", „Das Selbst war weder, noch war es nicht in vergangener Zeit" [102a] nicht angängig. Jetzt:

Die Ansichten: „In anderer zukünftiger Zeit werde ich sein", „werde ich nicht sein"
Sind gleich (den auf die) vergangene Zeit (bezüglichen).
(XXVII. 14.)

Die auf zukünftige Zeit bezüglichen Ansichten: „Ich (oder „Selbst") werde in anderer, zukünftiger Zeit sein", „Ich werde in anderer, zukünftiger Zeit nicht sein", diese sind als der vergangenen Zeit gleich zu verstehen. Die bei der vergangenen Zeit angeführten (codita) Fehler sind auch hier besonders (viśeṣataḥ) zu erkennen (upagantavya). Ferner:

Wenn dieser deva dieser Mensch (manuṣya) wäre, so wäre Ewigkeit (śāśvata).
Der deva wäre unentstanden, weil bei Ewigem nicht Entstehen ist. (XXVII. 15.)

Wenn dieser deva eben dieser Mensch wäre, so wäre Ewigkeit. Ferner wäre auch der deva unentstanden. Weshalb? Weil bei Ewigem nicht Entstehung ist. Weil, was deva ist, das eben nicht Mensch ist, und auch der deva nicht unentstanden ist, deshalb ist nicht Ewigkeit.

Wenn vom deva der Mensch verschieden (eig. anderer) ist, so wäre der Mensch nicht-ewig.

Wenn deva und Mensch verschieden (eig. anders) sind, so ist nicht Zusammenhang (santāna) möglich. (XXVII. 16.)

Wenn vom deva der Mensch verschieden ist, so wäre der Mensch nicht-ewig. Da aber infolge des Zusammenhangs Verschiedensein (eig. Anderssein) des Menschen vom deva nicht angeht, deshalb ist nicht Nicht-ewig(keit).

Wenn die eine Seite (tib. phyogs) deva wäre, die andere (eig. eine) Seite aber Mensch wäre,

So ist, weil er ewig und nicht-ewig wäre, das auch nicht angängig. (XXVII. 17.)

Wenn eine Seite deva wäre, eine Seite Mensch wäre, so wäre er zugleich *[112a]* ewig und nicht-ewig. Weil so das Selbst als zweifaches nicht angängig ist, deshalb ist es nicht zugleich ewig und nicht-ewig.

Wenn es als beides, ewig und nicht-ewig, erreicht würde,

So würde es nach Belieben (auch) als nicht ewig (und) als nicht nicht-ewig [102b] erreicht werden. (XXVII. 18.)

Wenn es als beides, ewig und nicht-ewig, erreicht würde, dann würde nach Belieben es auch als „weder ewig noch nicht-ewig" erreicht werden. Weil diese beiden, ewig und nicht-ewig, nicht erreicht werden, deshalb wird auch „weder ewig noch nicht-ewig" nicht erreicht.

Wenn irgendwer, irgendwoher gekommen, irgendwohin ginge,

So wäre, weil dann kein Anfang wäre, (er) ewig, und das auch ist nicht (sc. richtig). (XXVII. 19.)

Wenn irgend ein Sein (bhāva), von irgendeinem Orte (deśa) hergekommen, irgendwohin ginge, so wäre es, weil da kein Anfang wäre, ewig. Da, wenn mit Verständnis (prajñā) gesucht, irgendwelches Sein, von irgendeinem Orte hergekommen, irgendwohin gehend, so beschaffenes (tathāvidha) irgendwelches Sein (bhāva) nicht existiert, deshalb ist da auch nicht Anfangslosigkeit (anāditvam).

Wenn irgendwelches Ewige nicht existiert, welches Nicht-Ewige sollte existieren?

Diese beiden, Ewiges und Nicht-Ewiges, sind ausgeschlossen (tiraskṛta). (XXVII. 20.)

Wenn so, mit Verständnis gesucht, irgendwelches ewige Sein (bhāva) nicht existiert, welches Nicht-Ewige sollte existieren? Welches zugleich Ewige und Nicht-Ewige, weder Ewige noch Nicht-Ewige sollte existieren? So sind diese auf eine frühere Grenze (purvānta) bezüglichen (āśrita) vier (sc. Ansichten) von ewig, nicht-ewig usw. nicht angängig.

[112b] Wie die auf eine spätere Grenze (aparānta) bezüglichen vier Ansichten von „endlich", „unendlich" usw. nicht angängig sind, ist jetzt darzulegen. Wenn (gefragt wird,) wie? so ist die Antwort:

Wenn die Welt endlich wäre, wie wäre eine jenseitige Welt?
Wenn die Welt unendlich wäre, wie wäre eine jenseitige Welt? (XXVII. 21.)

„Die Welt ist endlich" ist [103a] nicht angängig. Weshalb? Weil, wenn die Welt endlich wäre, eine jenseitige Welt (paraloka) nicht existieren würde. Weil auch eine jenseitige Welt existiert, deshalb ist (der Satz) „Die Welt ist endlich" nicht angängig. „Die Welt ist ohne Ende" ist auch nicht angängig. Weshalb? Weil, wenn die Welt ohne Ende wäre, dann eine jenseitige Welt nicht existieren würde. Da eine jenseitige Welt auch existiert, deshalb ist (der Satz) „Die Welt ist ohne Ende" auch nicht angängig. Wenn (gefragt wird), warum beides nicht angängig ist, so ist zu antworten (vaktavya):

Weil dieser Zusammenhang (santāna) der Gruppen (skandha) dem Licht einer Lampe gleich ist,
Deshalb ist Endlichkeit und Unendlichkeit nicht richtig. (XXVII. 22.)

Weil dieser Zusammenhang der skandhas gleich dem Licht einer Lampe (dīpa) infolge der Vereinigung (sāmagrī) von Ursachen und Bedingungen (hetu-pratyaya) entsteht, deshalb ist (der Satz) „Die Welt ist endlich" und „Die Welt ist unendlich" nicht richtig. Wenn (gefragt wird), warum es nicht richtig ist, so ist da zu antworten:

Wenn die früheren (sc. skandhas) verschwänden (bhajyeran), (und) von diesen skandhas abhängig
Jene skandhas nicht entständen, so wäre die Welt endlich. (XXVII. 23.)
Wenn die früheren nicht verschwänden, (und) von diesen skandhas abhängig
Jene skandhas nicht entständen, so wäre die Welt unendlich. (XXVII. 24.)

Wenn die früheren skandhas verschwänden, (und) von diesen skandhas abhängig jene anderen skandhas nicht entständen, so würde die Welt endlich sein. Weil es nicht so ist, deshalb ist (der Satz) „Die Welt ist endlich" nicht angängig. Wenn die früheren skandhas nicht verschwänden, (und) von diesen skandhas *[113a]* abhängig jene späteren (uttara) skandhas nicht entständen, so würde die Welt unendlich sein. Weil es nicht so ist, deshalb ist auch (der Satz) „Die Welt ist ohne Ende" nicht angängig. Auch ist vom ehrwürdigen (bhadanta) [103b] Aryadeva gesagt:

„Das Entstehen (sambhava, tib. hbyuṅ ba) des Hörers, des zu Hörenden und des Sprechers ist außerordentlich schwierig (sc. zu erfassen, atidurlabha).

Deshalb ist in den sūtras der Kreislauf (saṃsāra) nicht endlich, nicht unendlich."

Nun ist auch (der Satz) „Die Welt ist zugleich endlich und unendlich" nicht angängig. Weshalb?

Antwort:

Wenn eine Seite (deśa, tib. phyogs) endlich, eine Seite unendlich wäre,

So wäre die Welt endlich und unendlich; das auch ist nicht angängig, (XXVII. 25.)

Wenn eine Seite endlich, eine Seite unendlich wäre, so würde die Welt zugleich endlich und unendlich sein. Da so ein Sein (bhāva) zwei Wesen (svabhāva) hätte, ist das nicht angängig.

Wie sollte die eine Seite des Annehmers (upādātṛ) verschwinden,

Eine Seite nicht verschwinden? So ist das nicht richtig. (XXVII. 26.)

Wie sollte eine Seite des Angenommenen (upādāna) verschwinden,

Eine Seite nicht verschwinden? So ist das auch nicht richtig. (XXVII. 27.)

Aus dem Grunde, daß eine Seite des Annehmers (upādātṛ) schwindet, eine Seite nicht schwindet, ist, weil (sc. zugleich) Ewiges und Nicht-Ewiges nicht existiert, das auch nicht richtig. Auch auf die Weise, wie eine Seite des Angenommenen (upādāna) schwindet, eine Seite nicht schwindet, ist, weil (sc. zugleich) Ewiges und Nicht-Ewiges nicht eben angängig ist, das auch nicht richtig. Weil so

Zweiheit des Wesens eines Seins (bhāva, Dinges) nicht angängig ist, deshalb ist (der Satz) „Die Welt ist zugleich endlich und unendlich" nicht richtig.

Nun ist auch (der Satz) *[113b]* „Die Welt ist weder endlich noch unendlich" nicht angängig. Wenn (gefragt wird,) weshalb? so ist zu antworten:

Wenn [104a] beides, endlich und unendlich, erreicht würde,
So würde nach Belieben auch „weder endlich noch unendlich" erreicht werden. (XXVII. 28.)

Wenn diese beiden, endlich und unendlich, erreicht wären, so würde nach Belieben auch dieses: „Weder endlich noch unendlich" erreicht werden. Weil diese beiden endlich und unendlich nicht erreicht werden, so ist auch (der Satz) „Weder endlich noch unendlich" nicht erreicht. So sind durch diese Überlegung die auf ein späteres Ende bezüglichen vier (Sätze) „endlich", „unendlich" usw. nicht angängig.

Oder wo, wessen, wodurch (und) wie würden auch, wegen der Leerheit aller Dinge (bhāva),
Die Ansichten des Ewigen usw. entstehen? (XXVII. 29.)

Oder auch, weil alle Dinge (bhāva) leer sind, an welchem Orte, zu welcher Zeit, an welchem Sein (bhāva) würden welche Ansichten aus welchem Grunde entstehen?

Der, von Mitleid (anukampā) ergriffen, zum Zwecke des Aufgebens aller Ansichten (dṛṣṭi)
Die vortreffliche Lehre (saddharma) lehrte, vor ihm, Gautama, beuge ich mich. (XXVII. 30.)

Der, von Mitleid ergriffen, zum Zwecke des Aufgebens aller Ansichten die treffliche Lehre (saddharma) lehrte, vor ihm, dem erhabenen Buddha, dem überaus Wunderbaren (atyadbhuta), durch den Verstand nicht zu Durchdringenden (cetasā avyāpya), Unvergleichlichen, Unermeßlichen, dem Śrī Gautama, und (zwar) als einzigem, beuge ich mich. Wie der Bodhisattva Rāma (?tib. dgah byed).

Des von dem Lehrer, dem ehrwürdigen Nāgārjuna, verfaßten Mādhyamika-Kommentars Akutobhayā der als die Prüfung der Ansichten (dṛṣṭi) bezeichnete

Siebenundzwanzigste Abschnitt.

Varianten der Ausgaben von Potala (Lhasa) und Peking.

Potala Ausgabe:	Peking Ausgabe:
29b$_3$ de daṅ bdag gi	34a$_7$ de daṅ de dag gi
29b$_5$ Nach „don tha dad pa ma yin pa“ fehlt:	34b$_3$ don gcig ma yin pa
30a$_2$ tshig brgyad po	35a$_2$ tshig brgya po
30a$_3$ hdir smras ma	35a$_3$ hdir smras pa
30a$_4$ pha rol tu phyin pa las	35a$_4$ pha rol tu phyi ba las
30a$_7$ de ni mi hgyur	35a$_7$ de ni mi hgyur ro
30a$_7$ hgags pahi chos	35b$_1$ sems hgag pahi chos
30b$_1$ hgags pa gaṅ med pa	35b$_2$ hgags pa gaṅ yin pa
30b$_2$ hgag pa yed (sic) pahi	35b$_3$ hgag pa med pahi
30b$_2$ chad pa med pa shes bya bahi	35b$_4$ chad pa shes bya bahi
30b$_2$ gcod pa daṅ hbral bar	35b$_4$ gcod pa daṅ hbrel par
30b$_3$ chad par gyur pa	35b$_5$ chad par hgyur ba
30b$_3$ chad pa daṅ hbral par	35b$_6$ chod pa daṅ hbrel par
31a$_7$ kun tu bsgrub las	36b$_6$ kun tu bsgrub pas
31b$_2$ hgal ba la sogs	36b$_8$ hgag pa la sogs
31b$_4$ kha chig par hgyur ba	37a$_4$ kha tshig par hgyur ba
31b$_5$ miṅ can gyi med yaṅ	37a$_5$ miṅ can gyi miṅ yaṅ
31b$_6$ Nach „de gñis“ fehlt:	37a$_7$ gcig pa ñid daṅ
31b$_7$ rtog pas	37b$_1$ rtogs pas
32a$_1$ dgag pa la sogs	37b$_1$ hgag pa la sogs
32b$_7$ hoṅ ba med de	38b$_5$ hoṅ ba med do
33a$_2$ daṅ poho	38b$_8$ daṅ paho
33a$_5$ hgah yod do	39a$_3$ hgah yaṅ ṅo

Potala Ausgabe:	Peking Ausgabe:
33a6 shes bya bahi don te	39a4 shes bya bahi don to
33b4/5 bdag gis dṅos po	39b5 bdag gi dṅos po
33b6 de daṅ bdag gis	39b7 de daṅ de dag gis
34a2 bya ba daṅ ldan pa ham bya ba daṅ mi ldan pa yin graṅ na	40a4 bya ba daṅ ldan pa yin graṅ na
34a5 ji ltar mi hgyur te	40a7 ji ltar hgyur te
34a6 mi hthad do	40a8 mi hthad de
34b1 sgrub par mi byed	40b4 sgrub par mi bye
34b4 gaṅ gi phyir de lta yin pa dehi phyir	41a1 gaṅ gi phyir
35a2 raṅ byuṅ yin las	41a8 ran byuṅ min las
35a4 rab tu brtags nas	41b2 rab tu brtags na
35a6 ga las hjig med las	41b4 ga las hjigs med las
35a7 ma soṅ la haṅ	41b6 ma soṅ ba lahaṅ
36a2 de ni mi hthad do	42b2 de ni mi hthad de
36a4 re shig	42b5 re çig
36a5 de gñis las	42b6 da gñis las
36b3 hgro ba po hgyur nas	43a5 hgro ba por hgyur nas
36b4 ma soṅ ba yaṅ	43a7 ma soṅ ba la yaṅ
36b6 med ciṅ yod pa yaṅ	43b1 med ciṅ soṅ ba yaṅ
36b7 soṅ ba daṅ dgom pa	43b2 soṅ ba daṅ bgom pa
36b7 rnam par brtags pa	43b3 rnam par brtag pa
37b2 rnam brtag pa	44a7 rnam brtag na
37b4 hgro bar mṅon	44b3 hgro bor mṅon
37b5 hgro ba po mthoṅ ba	44b4 hgro ba por mthoṅ ba
37b5 hgro ba po hgro bar	44b4 hgro ba po de hgro bar
37b7 hgro daṅ hgro por	44b6 hgro daṅ hgro po daṅ
38a2 hjug bsdu ba	45a1 mjug bsdu ba
38a3 brtag pa	45a3 btag pa
38a7 bgom pa yaṅ	45a8 bgom pa yis
38b1 nus pa ma yin te	45b1 dus pa ma yin te
38b3 ma lta ba	45b4 mi lta ba
38b5 da ni rig pa ma yin no	45b7 de ni rig pa ma yin no
39b1 hon na da	46b5 ho na da
39b4 rgyu daṅ hthad par	46b8 rgyu yaṅ hthad par
39b6 de ltar yin pa	47a3 de lta yin pa

Potala Ausgabe:

39b6 rnam par bstag
39b7 yoṅs su brtags pa rnam pa
40a1 hthad par ma yin no
40a2 tshor daṅ
40a3 tsa na ga kahi
40a5 skyon btags min
40a7 blta bar bya ste
40a7 brtag pa
40b1 namkhah mtshan ñid kyis
40b2 sña rol na
40b2 hgyur bas yaṅ
40b4 hbru ma de bshin no
40b6 mtshan par gyur pa
41a1 do na
41a1 rka lag spom shiṅ
41a2 mtshan ñid daṅ
41a4 gshi yod par
41a5 hthad par ma yin na
41a5 yoṅs su brtag na
41a5 hthad pa ma yin na
41a6 dṅo na(?)
41b1 hdir bçad pa
41b2 gaṅ gis dṅos daṅ
41b5 blo chuṅ gaṅ dag
42a6 bsam par bya ste
42b1 brtag pa ñid du
42b5 lhan cig ñid brtog na
42b6 grub par mi hgyur ro
42b7 Nach hdod chags ist „chags“ zu ergänzen.
42b7 yoṅs sa su
43a2 rigs pa ma yin no
43b1 hdir bçad pa
43b2 gyur pas
43b3 hjig pa dag med na skye ba

Peking Ausgabe:

47a3 rnam par brtag
47a4 yoṅs su brtags na rnam pa
47a5 hthad pa ma yin no
47a7 tshor daṅ
47a8 tsa nag kahi
47b3 skyon btags yin
47b5 blta bya ste
47b6 btag pa
47b7 nam mkhahi mtshan ñid kyi
47b8 snar gyur na
48a1 hgyur bas de yaṅ
48a3 hbru mar bshin no
48a6 mtshon par gyur pa
48b1 don
48b1 rkan lag sbom shiṅ
48b2 mtshan ñid kyaṅ
48b5 gshi hthad par
48b5 hthad par ma yin no
48b5 yoṅs su btags na
48b6 hthad pa ma yin no
48b7 sṅon du
49a1 hdir smras pa
49a3 gaṅ gis dṅos po
49a7 blo chun du gaṅ dag
50a2 bsams par bya ste
50a5 rtag pa ñid du
50b3 lhan cig ñid du rtog na
50b3 hgrub par mi hgyur ro
50b4: dsgl.
50b5 yoṅs su rtog
50b7 rigs ma yin no
51a7 hdir smras pa
51a8 hgyur bas
51b2 hjig pa dag med skye ba

Potala Ausgabe:	Peking Ausgabe:
43b7 phan tshun mtshuṅs pa	51b7 phan tshun mi mthun pa
43b7 tshogs par ji ltar	51b7 tshogs par ltar
44a1 hjig pa rnams la hdus byas	51b8 hjig pa rnams la byas hdus byas
44a2 hjigs pa rnams	52a2 hjigs pa rnams
44a2 hdus byas kyaṅ	52a3 hdus kyaṅ
44b1 hji pa daṅ	52b1 hjig pa daṅ
44b4 ma gtogs pahi chos	52b5 ma gtogs par chos
44b5 rtsa bahi	52b7 rtsa pahi
45b5 phrad pa med par yaṅ	54a1 phrad pa med pa yaṅ
45b7 phrad par med par	54a3 phrad pa med par
46a5 skyes par byed gyur na	54b1 skyes par byed graṅ na
46a5 skyed pa mi byed de	54b1 skyed par mi byed de
46b3 log tu skyes pa	54b8 hog tu skyes pa
46b7 skyed par mi byed do	55a4 skyed par mi byed de
47a5 thabs cad (?) bral ba	55b3 thabs daṅ bral ba
47b1 skyed par mi pyed de	55b7 skyed par mi byed do
47b1 skye bshin bskyed par	55b7 skye bshin pa skyed par
47b5 bgom pa dag gis	56a3 bgom pa dag gi
47b6 gaṅ tshe	56a5 gaṅ gi tshe
47b7 skyes yaṅ shi ba ñid do	56a6 skye ba yaṅ shi ba ñid do
47b7 rnam par bshag pa las	56a7 rnam par gshag pa las
48a1 de ni ci phyir	56a7 de ni de cihi phyir
48a2 yod par gyur na	56a8 yod par hgyur na
48a2 de hdir skye bar	56a8 da hdir skye bar
48a5 de skyed par byed pahi	56b4 de byed par skyed pahi
48a7 hgyur ba brtag par	56b6 hgyur bar brtag par
48b7 mi lthad do	57a7 mi mthad do
49a5 dgah yaṅ	57b5 hgah yaṅ
49a6 gnas pa gnas pa gshan	57b7 gnas gnas pa gshan
49a6 gshan gyi bskyed pa	57b7 gshan gyis bskyed pa
49a7 ji ltar lṅar	57b8 ji ltar sṅar
49a7 de ni hgag yaṅ	57b8 da ni hgag pa yaṅ
49b1 hgag pa yaṅ yin pa	58a1 hgag pa gaṅ yin pa
49b1 hgags med pahi phyir ro	58a2 hgags zin pahi phyir ro
49b2 gaṅ shig de hgag par byed	58a3 gaṅ shig da hgag par byed

Potala Ausgabe:	Peking Ausgabe:
49b4 dṅos po ma gnas pa	58a5 dṅos po mi gnas pa
50a1 ma hgyur ba	58b1 mi hgyur ba
50a3 bcad du med pa	58b4 gcad du med pa
50a4 bskyed pa ma yin bshin	58b6 bskyed pa ma yin
50b2 hbras bu brgyad pa	59a3 hbras bu brgyud pa
50b3 gyur la bya ba med	59a5 gyur la bye ba med
50b3 byed pa med par	59a5 byed po med par
50b5 de ni byed pa po	59a7 da ni byed pa po
50b5 gal te byed par	59a7 gal te byed por
51b3 gyur pa mi byed de	60a6 gyur par mi byed de
51b5 brten nas hbyuṅ ba	60b1 brtan nas hbyuṅ ba
52a2 lta la sogs pa	60b7 lta ba la sogs pa
52b1 gas bar byed	61a6 gsal bar byed
52b4 thams cad kyis	61b2 thams cad kyi
53a1 de lta na	61b6 da lta na
53a5 ci shig pa	62a3 ci shig ba
53b3 bdag yin la	62b1 bdag yod la
54a2 rgyu las hbyuṅ ba	63a2 rgyu las byuṅ ba
54b6 ma grub pa la	63b7 me grub pa la
55a4 ji lta (?) yaṅ	64a5 ji ste yaṅ
55a5 bltos mahi me	64a7 bltos pahi me
55a7 bud çiṅ hgrub pa	64a8 bud çiṅ grub pa
55b1 hoṅ rab brtag pa	64b2 hoṅ bar brtag pa
55b1 bcas par bud çiṅ med par	64b2 bcas par ram bud çin med par
55b2 rnam pa dag gis ste	64b4 rnam pa dag gis te
55b3 bud çiṅ sreg pa daṅ ma sreg pa daṅ	64b5 bud çiṅ bsregs pa daṅ ma sregs pa daṅ
55b5 las dag gñis pa	64b8 las dag gcig pa
55b7 bum pa snam la sogs	65a1 bum snam la sogs
55b7 bslaṅ ba dag gis	65a2 bslaṅ ba dag gi
56a1 lhan cig ma lus pa	65a3 lhan cig tu ma lus par
56a2 rtag pa	65a5 brtag pa
56a7 dbu ma daṅ	65b2 dbus daṅ
56b1 thal bar hgyur ro	65b4 thal bar hgyur
56b5 spro par byed	65b8 spros par byed
56b7 gshi daṅ	66a3 gshi ñid daṅ

Potala Ausgabe:	Peking Ausgabe:
57a2 dṅos po snaṅ ba	66a6 dṅos por snaṅ ba
57a4 gcig (?) sdug bsṅal	66a8 kha cig sdug bsṅal
57a7 phuṅ po hdi dag	66b3 phuṅ po de dag
57a7 phuṅ po dag	66b4 phuṅ po de dag
57b1 bdag gis ma byas par	66b4 bdag gis byas par
57b3 gaṅ gis phyir	66b8 gaṅ gis phyir (sic)
57b5 dehi sdug bsṅal	67a2 dehi phyir sdug bsṅal
57b6 gaṅ zag bdag gis	67a3 gaṅ bdag gis
57b6 med par gaṅ yin	67a3 med pa de gaṅ yin
58a2 ma byis pahi sṅa rol na	67a6 ma byin pahi sṅa rol na
58b1 dbyad par	67b5 dpyad par
59a1 des ni de dag	68a6 des na de dag
59a4 rnam par btags pahi	68b2 rnam par gtags pahi
59a6 don las yin te	68b4 don yin yin te
59b3 mi rtag ste	68b8 mi rga ste
59b5 hgyur par sems na	69a3 hgyur bas sems na
60a4 lta ba daṅ lta ba gsum	69b3 lta ba daṅ lta ba po gsum
60a5 da ltar bstan par	69b3 de ltar bstan par
61a1 gshan na gshan las	70a7 gshan ni gshan las
61a1 gshan ma hgyur	70a7 gshan mi hgyur
61a1 gshan ma hthad	70a8 gshan mi hthad
61a4 da ni mi hthad do	70b3 de ni mi hthad do
61a5 med par kho nar	70b4 med pa kho nar
61b3 hphrad pa mi hthad pa	71a2 phrad pa mi hthad pa
61b5 byuṅ bahi phyir ro	71a4 hbyuṅ bahi phyir ro
62a7 skye po	71b6 skye bo
62a7 thar bar	71b7 thar par
62b4 de lta na da ni	72a4 de lta na de ni
63b5 ñe bar len pa shig	73a5 ne bar len pa med pa shig
64a2 kho bos sṅar	73b1 kho bos lṅar
64a6 ñe bar len pa med pa de	73b6 ñe bar len pa de
64a7 daṅ bcas pahi (?)	73b7 daṅ bcas pa ni
64b2 bgom bas bstan	74a2 bgom pas bstan
64b3 hchiṅ par	74a3 hchiṅ bar
64b4 Nach „bciṅs pa daṅ“ fehlt:	74a4 „ma bciṅs pa daṅ“

Potala Ausgabe:	Peking Ausgabe:
64b7 yin par gyur	74a7 yin par gyur na
65a7 thams cad stoṅ pa	74b7 thams cad ni stoṅ pa
65b2 yin par ñes par	75a2 yin par ṅos par
65b3 las de dag gis	75a3 las de dag gi
65b6 mi spyod pahi	75a7 mi spoṅ bahi
65b7 rnam par rig byad	75a8 rnam par rig byed
66a1 blaṅs pa tshu chad	75b1 blaṅs pa tshun chad
66a1 loṅs spyod pa las	75b1 loṅs spyad pa las
66a2 loṅs spyod pahi	75b2 loṅs spyad pahi
66a2 hdu byad pa	75b3 hdu byed pa
66a4 de lta bu dag gis	75b4 de lta bu dag gi
66a5 gal te hgags na	75b5 gal te hgag na
66a5 re shig gal ste	75b6 re shig gal te
66a6 hgags par gyur pa na	75b7 hgags par gyur pa ni
66b2 sa bon rnams	76a3 sa bon rnam pa
67a3 hphos pas	76b4 hphros pas
67a3 hbras bu de	76b4 hbras bur
67a5 hbrel ba	76b6 hbrel pa
67a7 bu lon gyi	77a1 bu lon gi
67b1 hgags su shig	77a2 hgags su zin
67b5 chud mi za ba de ni	77a6 chud mi za ba de na
67b7 spaṅ ba daṅ	77b1 spaṅ ba ba daṅ
67b7 las hpho ba daṅ	77b1 las hphro ba daṅ
68a6 da gnas su	77b7 de gnas su
68b7 bzuṅ pas	78b2 bzuṅ bas
69a2 las mi mthad do	78b5 las mi hthad do
69a4 dṅos ñid yaṅ	78b8 dṅos ñid yod
69a7 hphrad pahi hjigs pa	79a3 phrad pahi hjigs pa
69a7 tshaṅ spyod	79a3 tshaṅs spyod
69b1 thal bar byed pahi	79a5 thob par byed pahi
69b1 yaṅ gshan daṅ	79a5 yaṅ gshan yaṅ
69b7 ñon moṅs bdag	79b4 ñon moṅs pa dag
70a2 ho na de las	79b7 ho na da las
70a3 ñon moṅs pa rnams kyis	79b8 ñon moṅs pa rnams kyi
70b2 byuṅ yid min pa	80a7 byun yaṅ miṅ pa
70b6 las kyaṅ byas	80b4 las gaṅ byas
71a2 mtshan ñid la	80b7 mtshan ñid yin la

Potala Ausgabe:	Peking Ausgabe:
71a6 brtags na	81a4 rtags na
72a4 brtags gyur ciṅ	82a3 btags gyur ciṅ
72a7 de srid pahi	82a7 srid pahi
72b1 sṅon du gyur pa	82a8 snod du gyur pa
72b1 bdag med pas	82a8 bdag med pa
72b2 rtags par	82b2 rtogs par
72b2 hgyur bahi phyir bdag	82b2 hgyur bahi bdag
72b3 hdi dag la yaṅ	82b3 hdi dag dag la yaṅ
72b6 med pa hgyur la	82b6 med pa hbyuṅ la
73a2 ma hgags pa	83a1 ma hgag pa
73a2 ma hgags pahi chos	83a1 ma hgag pahi chos
73a3 thams cad la skyes pa	83a3 thams cad ma skyes pa
73a4 saṅs rgyas rjes bstan paho	83a4 saṅs rgyas bstan paho
73a6 yaṅ dag min min yaṅ yaṅ dag	83a6 yaṅ dag min min yaṅ dag
73b1 brjod pas so ñan pa	83a8 brjod pas ñan pa
73b2 yul ñid du hgyur bas	83b2 yul ñid du hgyur ba
74a1 med pa dehi phyir spros	84a1 med pa dehi spros
74a1 spros la rnams kyis	84a1 spros pa rnams kyis
74a2 sgrar bstan to	84a2 sgrar bstan te
74a4 ma yin pa bstan po	84a4 ma yin pa bstan to
74b4 de ltar byuṅ daṅ	84b4 da ltar byuṅ daṅ
74b6 bltos nas hgyur ro	84b6 bltos nas hgrub bo
74b7 ho na ji she na	84b7 ho na ji lta she na
75a3 rab tu grub pa	85a3 rab tu hgrub pa
75a7 ma gzuṅ dus su	85a7 ma bzuṅ dus su
75a7 gaṅ shig gaṅ gi dus	85a8 gaṅ shig gaṅ gis dus
76a3 chos gzuṅ pahi	86a3 chos gzuṅ bahi
76a5 rkyen rnam kyi	86a5 rkyen rnams kyi
76a5 da (?) ni mi hdod do	86a6 de ni mi hdod de
77a1 hbras bu hgrub po	87a1 hbras bur hgrub po
77a2 hbras bu hgyur na	87a3 hbras bu hgrub na
77a4 skyed par byed do	87a4 skyes par byed do
77a4 rgyu hgags pa	87a5 rgyu hphags pa
77a4 hbral bahi rgyu	87a6 hbrel bahi rgyu
78a4 hgags par mi hgyur ro	88a5 hgag par mi hgyur ro
78a4 me stoṅ	88a5 mi stoṅ

Potala Ausgabe:	Peking Ausgabe:
78a7 bdag ñid kyis sad pa	88a8 bdag ñid kyis stoń pa
78b1 thal bar hgyur bas	88b1 thal hgyur bas
79a1 tshogs pa ñid na	89a1 tshogs pa rñed na
79a4 tshogs pa bdag gis bdag ñid	89a4 tshogs pa bdag ñid
79a4 ji ltar bskyed par	89a4 ji ltar skyed par
79a7 yod pa ma yin na	89a8 yod pa ma yin no
81a2 yod pa ñid pa brtag	91a1 yod pa ñid na brtag
81a3 dehi log tu	91a2 dehi hog tu
81b2 ma hjig ma zad pahi	91b1 mi hjig na zad pahi
81b5 hgah yań med las	91b4 hgah yań med la
81b6 yod par ma yin par	91b5 yod pa ma yin par
83a3 skyon chen bahi	93a2 skyon che bahi
83a4 hbras bu rgyu mi hbyuń	93a3 hbras bu rgyu yi hbyuń
83a4 gal te hbras rgyun	93a4 gal te hbras rgyuhi
83b1 skyed rgyun	93a8 srid rgyun
83b2 gyur kyań bla ste	93b2 gyur kyań sla ste
84a2 skye bshin pa shi (?)	94a1 skye bshin pa shes
84a5 da lta na	94a5 de lta na
84b7 gshan yin no	94b7 gshan ma yin no
84b7 gań la	94b8 gańs la
85a2 khyehu	95a2 khyihu
85a4 gshan ñid len na	95a5 gshan ñid yin na
85b2 gdags pa yin no	95b3 gdags pa ma yin no
86a2 phuń po rnams brten nas	96a2 phuń po rnams la brten nas
86a3 de la gal te	96a2 hdi la gal te
86b1 ñe bar blańs dag la	96b4 ñe bar blań ba dag la
86b3 med pa gań	96b3 med pa yań
87a2 brten nas min	97a3 brten nas yin
87a2 ma brten ñe bar lan pa ni	97a3 ma brten ñe bar len pa ni
87a3 ñer len min pahi ma yin te	97a5 ñer len pahi ma yin te
87b1 mthun pahi phyogs	97b3 mi mthun pahi phyogs
87b4 mthah la brtan pahi lta ba	97b7 mthah la brten pahi lta ba
87b7 bsgom pahi blo gros	98a2 bsgos pahi blo gros

Potala Ausgabe:	Peking Ausgabe:
88a2 saṅs rgyas mya ṅan las hdas	98a5 saṅs rgyas mya ṅan hdas
88a3 mya ṅan las hdas nus	98a6 mya ṅan las hdas nas
89a1 rten pa dag	99a3 rten bdag.
89a1 rtag tu ruṅ na	99a4 brtag tu ruṅ na
89a3 yod pa yin	99a5 yod ma yin
89a3 gal te de dag	99a6 gal te bdag
89b2 gshi de la rten nas	99b5 gshi de la brten nas
90a2 ma yin par gyur ro	100a4 ma yin par grub po
90b1 dṅos po gyur paho	100b3 dṅos por gyur paho
90b3 phyin ci ma log yod	100b6 phyin ci log yod
90b4 de ltar phyin ci log gam	100b6 de ltar phyin ci ma log gam
90b4 phyin ci ma log pa ñid du	100b6 phyin ci log pa ñid du
90b5 gaṅ gshan yaṅ	100b7 yaṅ gshan yaṅ
91a3 ças pa daṅ rtag par ças pa daṅ	101a5 ças pa daṅ
91b1 spaṅ bar hgyur	101b3 spoṅ bar hgyur
92a5 hjig rten pa yi	102a7 hjig rten pahi
92b2 hdi dag brten nas	102b3 hdi dag la brten nas
93a2 srog gi mthah thug pahi	103a3 srog gi mthar thug pahi
93a4 dgah ba ñid du	103a5 dkah ba ñid du
93a7 rta ñid brjod par	103a8 rta ñid brjed par
93b3 rten ciṅ hbrel hbyuṅ	103b3 brten ciṅ hbrel hbyuṅ
93b8 sdul bsṅal gsuṅs pa	103b8 sdug bsṅal gsuṅs pa
94a2 ṅo bo ñid las yod min na	104a2 ṅo bo ñid las yod yin na
94b1 yoṅs su ma ças pahi phyir	104b1 yoṅs su ma ças pahi phyir te
94b2 khyod ñid ni	104b1 khyod ñid kyi
95b3 hbyuṅ ba mthoṅ ba	105b1 hbyuṅ ba thob
95b6 stoṅ pa yin na ni	105b5 stoṅ pa ma yin na ni
96a4 ma yin te / gal te	106a1 ma yin te / gal te dṅos po yin te / gal te
96b6 brten nam	106b3 rten nam
97a1 dṅos po med pa	106b6 dṅos po med po med pa
97b6 de mi hthad de	107b2 de mi hthad do
98a3 yod la med pa med do	107b7 yod la med kyaṅ med do

Potala Ausgabe:	Peking Ausgabe:
99a1 hjug pa ni bstan	108b4 hjug pa ḥstan
99a1 de khyod kyis	108b4 da khyod kyis
99a5 srid par hgyur	108b8 sred par hgyur
99a5 ñe bar len min na	109a1 ñe bar len med na
99a6 smre snags	109a1 smre sṅags
99b3 chags par hgyur ro	109a6 hchags par hgyur ro
99b4 miṅ daṅ gzugs daṅ yid la	109a7 mig daṅ gzugs daṅ yid la
99b5 de ni rigs paho	109a8 de ni reg paho
99b6 ñe bar len pa rnams pa	109b1 ñe bar len pa rnam pa
100a3 gom par byas pa daṅ	109b5 goms par byas pa daṅ
100a3 bstan pa ñid du	109b5 bstan po ñid du
100a7 lta ba yaṅ yin	110a2 lta ba gaṅ yin
100b1 brten ma yin	110a2 brten pa yin
100b5 hthad pa byed ma yin	110a7 hthad pa ñid ma yin
100b6 çes bya bar mi hthad pa	110a8 çes bya ba de mi htad do
101a2 kho bo la ni	110b3 kho bos (?) ni
102a2 sṅon (?) gaṅ dag	111b4 skyon gaṅ dag
102a6 lha yin pa	111b8 lha yin la
102b2 rtag par gyur na	112a4 rtag par hgyur na
103a2 mthah med par hgyur na	112b3 mthah med par gyur na
103a7 phuṅ po sṅa ma rnams	112b8 phuṅ po lṅa ma rnams
103b1 mthah yaṅ ma yin	113a2 mthah yod ma yin
104a3 brtag pa hdis	113b4 rtag pa hdis.

Nachtrag.

Zu p. 1, l. 3: „Den jung gewordenen", kumāra-bhūta. Vgl. Museon N. S. VIII, p. 251.

Zu p. 5, l. 16: „sva-samaya-antargatatvāt". Prof. de la Vallée Poussin macht darauf aufmerksam, daß der Textzusammenhang möglicherweise folgende Übersetzung erfordert: „da sie in dem eigenen (d. h. der Buddhisten im Gegensatz zu den Sāṅkhyas und Vaiśeṣikas) Systeme enthalten sind".

Zu p. 10, l. 28: Die Kürze des anlautenden a- in „adhipateya" rechtfertigt sich durch den Gebrauch im Pali. Vgl. E. Müller, Pali Grammar, p. 5.

Zu p. 19, l. 14: Die genauere Übersetzung ist „Öl aus Samenkörnern".

Zu p. 30, n. 1: Die Änderung von „btaṅ ste" zu „btad de" ist nicht erforderlich; anscheinend bot der zugrundeliegende Sanskrittext „vihitvā", das sowohl von dem Stamme „dhā" wie von „hā" abgeleitet sein kann; ebenso p. 64, n. 1 und p. 67, n. 1.

Zu p. 30, l. 28: Lies V. 6 anstatt V. 8.

Zu p. 105, n. 1: Vgl. S. Z. Aung and Mrs. Rhys Davids, Compendium of Philosophy (Pali Text Society 1910), p. 165.

Zu p. 112, n. 1: Vgl. Tanjur mdo (Lh. E.) LXIII, 11b; hierzu Kommentar Vasubandhu ebd. 168b (chin. Übs. T. E. XXII, 10, 28b; XXIII, 1, 51a), des Vinītabhadra ebd. LXIV, 177a. Vgl. ferner Lokaprajñapti ebd. LXII, 55a.

Zu p. 153, l. 13: Vgl. Comp. of Phil., p. 4ff. „upādā-pāññatti is the derivative concept, being an idea or notion derived from things in their ultimate sense".

Zu p. 165, l. 25: „cakṣuḥ", tib. mig. Der Kommentar des Candrakīrti bietet „nāma", tib. miṅ. Vgl. p. 167, n. 1.

Zu p. 176, l. 5 v. u.: Ein Bodhisattva Rāma wird Jātaka IV. 124ff. erwähnt.

00062903

Digitized with financial assistance from

H T Parekh
FOUNDATION

An Initiative by
HDFC
WITH YOU, RIGHT THROUGH

on 28 December, 2018